

蓝军 著

# 神堂記憶

一个中国乡村的历史、权力与道德



# 神堂记忆： 一个中国乡村的历史、权力与道德

景军

出版社: 福建教育出版社

原作名: The Temple of Memories: History, Power and Morality in a Chinese Village

译者: 吴飞

出版年: 2013-7-1

页数: 212

定价: 32.00

装帧: 平装

ISBN: 9787533460686

## 内容简介

本书在两个主题下对甘肃大川进行了精细的考察。第一个涉及人的受难，包括个人的遭遇和社区的挫败，第二个涉及对灾难的处理，以及在政治迫害、经济萧条、文化中断之后的复苏。

## 作者简介

景军，男，汉族，1957年出生于北京。清华大学社会学系教授、公共管理学院社会政策研究所所长。1990-1994年，美国哈佛大学人类系社会人类学专业，获博士学位。1994年至2000年在美国纽约市立大学任教并获得终身教职，2000年秋来清华大学任教，主要研究兴趣包括历史记忆、水库移民、生态抗争运动、弱势群体以及防治艾滋病问题；目前研究聚焦在与公共健康发生密切联系的社会问题和政策议题。

其个人主要英文著作 *The Temple of Memories: History, Power and Morality in a Chinese Village* (神堂记忆: 一个中国乡村的历史、权力与道德) 由斯坦福大学出版社于1996年出版。他主编的英文论文集 *Feeding China's Little Emperors* (喂养中国小皇帝) 也由美国斯坦福大学出版社出版，时间是2000年。他的其他英文和中文学术文章散见于 *American*

Ethnologist, The China Journal, Chinese Anthropology and Sociology, Critique of Anthropology, 《中国社会科学季刊》, 《社会科学》、《社会学研究》、《开放时代》、《中国艾滋病性病》以及在美国、英国与中国出版的六本论文集。

目录：

第一章 社会记忆

第二章 历史记忆

第三章 恐怖记忆

第四章 苦难记忆

第五章 仇恨记忆

第六章 仪式记忆

第七章 族谱记忆

第八章 文化象征记忆

第九章 寻访记忆在陇中

参考文献

## 说明

《神堂记忆》是我在哈佛大学读书期间所完成的博士论文。具体的完成时间是 1994年夏天。经过修改，这篇论文（英文）由斯坦福大学出版社在 1996年出版。虽然我非常希望将这个人类学著作在中国翻译出版，但多重原因使得该计划到目前为止尚未实现。在过去的8年内，不断有学者和学生表示阅读此书中译本的希望。考虑了很久，我决定将全文刊载在我的网页上，作为一个“征求修改意见著作”使用。

## 鸣 谢

我对屈佑天（James L. Watson）先生的感激难以言传。屈教授是我在哈佛大学读博士时的导师。是他最先鼓励我到中国的西北去研究社会记忆问题。同时，我也深深感激哈佛的张光直（K.C. Chang）教授和凯博文（Arthur Kleinman）教授。张先生豪爽的幽默感和乐观主义曾不止一次激发了我的读书热情；凯博文先生的渊博和卓见令我收益非浅。

另外，我在哈佛的学术之旅之所以那么妙趣横生、收获丰富，也多靠了其他老师的鼓励。这当中，特别是托马斯·巴菲尔德（Thomas Barfield）、肯尼斯·乔治（Kenneth George）、麦克尔·赫兹菲尔德（Michael Herzfeld）、罗德里克·麦克法夸尔（Roderick MacFaquhar）、大卫·梅伯利-路易斯（David Maybury-Lewis）、撒利·莫尔（Sally Moore）、保琳·彼得斯（Pauline Peters）、帕克尔·西普顿（Parker Shipton）、斯坦利·汤拜亚（Stanley Tambiah）、华曲若壁（Rubie Watson）、努尔·亚尔曼（Nur Yalman）、罗宾·叶茨（Robin Yates）。他们是负责任的教员和有成就的学者，富于理解地倾听我的研究汇报，给予无私的指导。在我的心中，他们有着特殊的位置。

很多人在阅读了部分手稿或倾听了我的设想之后提出了宝贵的建议，其价值无法衡量，我难以回报他们之所赐。我需要特别提出鸣谢的有耶鲁大学的萧凤霞（Helen Siu）、波士顿大学的魏勒（Robert Weller）以及加州大学洛杉矶分校的阎云翔。当写作进入最紧张的阶段的时候，几位朋友提供了物质和感情上的支持。其中包括朴相美（Sangmee Bak）、玛利斯·吉利特（Maris Gillette）、利达·荣汉斯（Lida Junghans）、马太·科尔曼（Matthew Kohrman）、卢启文和王道寰。

很多基金会和学术机构提供了使本研究得以实现的“铁饭碗”。1989年夏天，北京大学社会学研究所给我第一次在中国西北做研究的机会。1991年，一项支持夏季研究的麦伦（Mellon）奖学金使我得以从美国前往中国的甘肃省。1991年，皮波第成果（Peabody Merit）奖学金支持我做了一学期的论文前研究。1992年，一项外语与地区研究奖学金支持我在甘肃进行档案研究和方言训练。1992年，美国国家科学基金会和支持人类学研究的温那一格林（Wenner-Gren）基金资助了我在1992年的田野工作。又一项麦伦奖学金资助了我1993年在台湾进行的档案研究，在台时受到中研院的李亦园、庄英章、王道寰三位先生的关照，并由他们安排对孔德成先生的采访。伍得罗·威尔逊（Woodrow Wilson）基金会

提供的夏洛特W. 纽康波（CharlotteW. Newcombe）博士论文奖学金资助了我的论文写作。对于所有这些机构和人物提供的支持，我感激不尽。

在论文修改的关键时刻，哥伦比亚大学的孔迈隆（Myron Cohen）教授仔细阅读了手稿。他提出了很多精辟的建议，对于论文的提高很有帮助，我十分感谢。对于我的责任编辑、斯坦福大学出版社的玛利尔·贝尔（Muriel Bell）女士，我也感激不尽。她的热情支持和编辑建议伴随我走过了写作的最后阶段。

对于我的父母景瑞银和李蕴璞，我致以特殊的感谢，感谢他们对我的工作的信念。我最深切的感激给予我的妻子毛珍妮（Jeanne Moore），她扩延了我对人类同情的心灵边界。

特别需要感谢者还包括苏阳、王亚雄、王卫民、杨念群、王甘、那红、吴江七名同事和朋友；我在甘肃的研究得到了他（她）们的直接支持。

最应受鸣谢的人们是甘肃省永靖县刘家峡大川村的干部和老百姓。大川人的合作使我顺利完成了田野调查。在此尤其要感谢孔庆达、孔庆培、孔繁荣、孔祥信、孔祥贤、孔令瑞、孔令述、孔繁钧、孔繁恩、孔祥彦、孔祥国、孔祥兰、孔维科、孔令玉、孔焕德、孔繁苗，孔令玉一家、以及当时的村支书和村长对我的关怀照顾。这些人，还有大川的其他村民，才是本书名副其实的撰写者。

## 附录 桑格瑞书评\*

（载于The Journal of Asian Studies, 1998.1）

景军对西北甘肃省大川村重建孔庙一事的研究，形成了有关改革后中国人类学田野志中的最佳著作之一。大川是由姓孔的人左右的村庄，他们将自己的来源派生直接追溯到孔子。解放前，大川孔庙是大川及附近22个村庄共达两万人祖先崇拜的中心。景军从他所提出的“社会记忆的理论角度”记述大川的近期历史并展现人们如何运用记忆重构社会关系。

该书的主线是毛泽东时代庙宇及其祖先崇拜的凌迟，包括1961年修大型电站期间村庄被淹时的移民经历，合作化运动，以及家族领袖所遭受的迫害。简而言之，共产党试图以激进手段重构中国而导致对地方社会与文化形态的压制和打击，这早已是人们熟知的问题。该书的另一主线——改革后各类制度非同凡响的复苏，尤其是孔庙的修复——也多少令人感到熟谙。景军著作的独到之处在于作者对细节的把握，在于他不仅写出了原来地方社会各类互联形态的复兴，而且还点明了大川人在面临新的挑战时对这些形式的创造性转化。作者对概念的运用相当老练，同时没有故弄玄虚去掉书袋而使作品减色。该书对中国基层的变迁和连续的叙述，应属于可读性最强又是章节安排最聪明的同类书籍之一，而且可能在学生选修研究中国社会的初级班和高级班读书大纲上占一席之地。

由于大川人身份认同的核心是孔庙，这使村庄显得十分特殊。但正如景军所述，相似的民间宗教与仪式重构（以各地不同的方式）业已遍布中国大陆。作者认为这一事实要追根于“东方这个社会主义大国中越来越明显的身份观念、自发的社会团体、社区的自治等是紧密相关的”。就大川村而言，这种地方性的重现同村民要求政府追加对1961年水库移民的赔偿和村内孔子崇拜的复兴有直接联系。在这一过程中，毛时期上台的村干部被由更年轻的地方领袖原来曾受打击的“族老”所形成的联盟取而代之。

山东曲阜当然是孔子崇拜最有名气的中心，那里是圣人故里与帝国时代举行国祭的场所。民国时期，曲阜传统的岁时祭享变为孔子诞辰的典礼，景军对这一变化的叙述极为生动。在这个动力相似的情况之下，曲阜的“宗族会”为了扩大政治影响，在其官封祭田制可能丧失的时候，毅然决定承认散居外地的孔氏具有孔子后裔身份，这包括了大川孔氏。反过来，大川孔氏也得到曲阜的认同而声望倍增。



这些事件构成了景军书中最吸引人的部分，包括族谱和仪式在群体构成和意识合法化过程中的功能。这些章节的分析极为精辟。例如，大川孔氏重建孔庙之时决定编一本仪式手册，这本于1991年完成的手册的特点是“其中丰富的历史材料、很正式的文风、深奥难懂的语言，以及仪式器具的复杂名称”。它不仅成为指导仪式的蓝本，更重要的是通过神秘过去的超越性领域建立庙宇和典礼的权威性。正如景军所说，“一种古奥和神圣的语言，与世俗世界区分开暗示了仪式和仪式词汇是忠诚地从远古继承下来的，因而象征了正统和权威。”景军又马上指出，复古性的种种说法实际上由有意回避了仪式手册（在回忆和仿效古风的基础上编成）与庙宇仪式中具有高度创新性的内容。

大川孔子崇拜恢复中最有创新性的内容莫过于将有排他性的祖先崇拜演化为对所有村民开放的仪式。事实上，该社区中的两分性（孔姓和杂姓）在仪式的双层结构中明显展示。夜祭仍是孔氏；午祭对外开放。特别令人产生兴趣的是景军如下一个看法“孔家人在为孔子塑像的时候，无意中把他们的祖先变成了一个非祖先性的神灵。”景军另外指出，仪式的对外开放也引发了对崇拜的不通解释，因而产生“突然表现出很投入的行为，以至偏离了固定的仪式结构。”神灵附体和个人与超自然力量相动的人体特异反应——也就是我们所熟悉的中国式祈祷的各种形式——全部在此出现。正象中国政府放松政策后出现的地方宗教和地方意识的回潮一样，大川的庙管会也可能越来越难控制甚至在本地人们中不同祈祷者对仪式的不同理解。

景军还注意到，1905年族谱的作者如何将孔氏来到西北与元人合作的细节略过，他指出：1905年族谱和1991年仪式书的编纂者都是想形成历史感，而对重构历史事实没多大兴趣。这些编者通过把不利于祖先名声的一些史实进行删除、回避以及改动，制造出一个神话，说他们孔家的共同始祖不仅是个爱国者，而且是捍卫国家尊严的民族英雄。在这里和在全书中，景军既没有认为人们一般概念中的历史（即把历史看作对真实事件的叙述）无关紧要，同时也没有认为仪式等传统可以仅仅由于其明显的、有当代社会效益和作用等特点而被视为带有功利性的捏造。正相反，他认为——请注意这是一个相当重要而又精彩地被展开的观点——了解史实一方面要注意人们利用历史和传统时意识形态的影响，另一方面，我们又要认清创新性的利用并不意味着历史和传统就是虚设的或无效的。事实上，大川孔氏对历史与传统所做的有选择和创新性的利用也许恰恰就是他们本地文化和广义上的地方文化中原有的特点，如果这样看，文化就不是一个在时空上被钉住不变的、超验的象征体系，而是一系列为适应环境变迁而产生出处于进程之中又在不断转化的实践。

桑格瑞（Steven Sangren），美国康耐尔大学人类学系教授

## 第一章 导言：一项对社会记忆的研究

### 夷平的村庄

大川村的孔家人不会忘记三十多年前村毁庄散、天崩地裂的那个冬天。那是1960年发生的事情。当时在大跃进中，政府雄心勃勃地要上马一项水利工程，宣布在秋后他们要从家乡迁走，为一座水电站和水库让路。大川人在相当长的时间内先是忽视，后来又抵制了这一规划。要知道，孔家人作为孔圣人的后裔，他们如何能舍弃世代厮守的邱墟田园？并且，正如其中一人所说，如此浩浩荡荡的黄河又怎么可能“拦腰斩断”？——而在此前，很多中美工程师又已经在修电站这件事上受挫。

岁月缓缓流逝，最后期限终于到来，孔家人仍然安居若素。结果，在十二月一个寒冷的夜晚，民兵来了，强迫人们编队离开。他们的第一批目标是没有壮小伙子的家庭。老太太们呼天地，趴在炕上死也不走。她们被强行架走了。房梁被套上绳索，用骡子拉塌。破晓时分，恐慌中的人们开始自己拆房子，为的是能抢下一些有用的建筑材料，以便另建居所。他们匆匆忙忙地掘开父亲、祖父与亲戚的坟墓，慌慌张张地将他们的尸骨装进水泥袋子，或别的什么容器，以便在较高的地方重新安葬，而这些做法完全违背了当地的传统。多年之后，一位老人回忆说：“没有时间顾那么多了。”他们也没有力量挽救更久远的祖坟；不久，现代中国史上最严重的饥荒又席卷而来，这更加剧了迁居带来的创伤。

在缺衣少食又担惊受怕的情况中，一半的村民开始在附近的村庄定居，另外的人们则爬上了不远的山坡地。1961年3月，中国的第二大河黄河在大川的下游被截断了，一座57米高的大坝拔地而起，阻挡了它的滚滚激流。按照计划，河水被迫向侧流，在大坝后面建一座水库。大坝水门关闭四十八小时之后，大川的大部分就被淹没，永远消失在水库的一片汪洋之下。

在以后的几十年中，村庄的毁灭是孔家人一系列的悲剧中的一个核心事件。1949年前，孔家在当地占有统治地位。无论从地位上，还是从姓名上，他们都体现了新政权号称要取代的旧秩序。在整个毛泽东时代（1949-1976），孔氏宗族都被当作旧中国的残余，遭到了残酷打击。这以1973-74年的批林批孔运动为最高潮。只是到了八十年代中期，随着政治控制的逐渐放松，孔家的一些人才重新抬起头来，开始了某种修

补以至疗救的工作。

我是在1989年夏天与孔家人走到了一起。那时，我在北京大学社会学研究所做水库移民研究，项目指导老师是著名的人类学家费孝通先生。费先生以前曾建议将西北水利规划导致的移民的长期后果作为一个研究课题。事实上，所里最初的调查成果已经在长江三峡工程论争中发挥了一些作用。当时，学校无法正常运行，先是学生罢课，随即进入政治混乱，我的朋友们自顾不暇，我也就无心呆在北京了。于是，我们中的几个人决定继续水库移民这项课题。在1989年6月，我同另外一个研究者和两个研究生西进甘肃，第一次接触了大川的孔家人。最初，我只是把这当成一个短期研究，主要是针对水库移民安置问题的。但是，后来我开始了哈佛大学的人类学博士研究计划，于是重返大川，在那里渡过了1991年的夏天，1992年的八个月我在该村蹲点调查，又在1993和1995年作了短期停留。在反复几次的调查中，我不仅仅了解了有关移民安置问题的情况，而且调查了当时当地生活中的其它方面，以及毛泽东之后村民的生活状况。

回想起来，1989年的远足第一次使我进入学者们所谓的“社会记忆”（social memory）问题领域的田野研究。社会记忆研究的最终目标是，考察群体需求与集体利益对个人记忆的总体框架和具体内容的动态影响。我们在下文会看到，大川是这类研究的理想场所。

### 田野工作地点

大川村位于甘肃省会兰州西南方八十公里左右。从中国地图上看，甘肃是一个狭长的条带，陕西在东，四川在南，新疆在西，青藏高原在西南，宁夏和内蒙古在北。也就是说，甘肃形成了一个走廊，将中国腹地同中亚地区连接起来，它西面的中亚是一块广阔的地域，散居着藏族人、维吾尔人、回族人，以及其它许多族群。几百年来，中央政府要想控制西北边陲，必须依靠甘肃这个咽喉要地。

明白了甘肃的战略地位，我们就可以理解为什么它的省会在公元前86年它的省会是一个军事哨所。到公元581年，这个哨所变成了一个郡府所在地。今天的兰州位于兰山与黄河之间，形成一个漏斗状的城市。它的商业中心在北部，工业区在南部，两者之间有一条十公里左右的公路连接。

直到二次世界大战以前，兰州一直是商旅经行的要冲。大战之后，

铁路和公路把它同新疆、青海和内蒙连接起来。还有一条铁路通向青海的一个重镇，那里是前往拉萨的客货汽车的必经之地。在1948年，兰州城有160,000居民，而今人口已逾两百万。

1949年解放以后，迅速的工业化使兰州成为中国西北部的第二大工业中心，仅次于西安。从一开始，它的工业发展就强调省内的矿产资源，主要发展重工业。这种倾向也成为省内较小城市工业的发展模式。省内有丰富的煤和铁资源，这为甘肃的钢铁工业奠定了基础，甘肃的钢铁工业主要生产生铁、钢、钢合金和硅铁制品。这里还有储量丰富的铜、镍、铅、锌等金属，因而可以发展其它的一些金属工业。这些重工业项目的发展得益于黄河上游的大坝和发电厂的建设。

1992年，在甘肃的两千万人口当中，有65%以上住在乡下。1984年，甘肃省农村人口的年人均收入是中国最低的——只有221元，而全国的年人均收入却是356元（World Bank1988: 1）。九十年代前期，它的农村人口仍然是全国最穷的（国家统计局 1992, 1993a）。这种持续的贫困很大程度上来自于甘肃的自然条件：生长期短，降水量少，土壤侵蚀严重。

这种贫困和社会条件也有关。在二十世纪前半期，甘肃遭受了官府的腐败、残酷的兵役、民族冲突，以及几乎无休无止的战争（见Ekvall 1938: 64-69，Lipman1980，1984：285-316，1990：65-86；Perry1983: 355-82）。1958年到1981年期间，在集体农业体制下，森林砍伐、人口迁移、疯狂的耕地扩展，以及大型水电项目的兴建，都加剧了甘肃省生态环境的恶化（Greer1979；景军1989；Smil 1984：10-61，王卫民 1989）。从八十年代中期以来，这个省成为中央扶贫款的主要发放对象之一。

## 大川村概况

大川村为永靖县所辖。黄河从青藏高原上奔涌而下，切出了一个S形的峡谷，大川村就位于峡谷的中部。它的居民区集中在1961年建的水库和一座贫瘠的山脉之间。1992年的一项人口普查表明，村中有3,310居民，638个居民户。大川多数居民主要靠农业为生；主要作物是小麦、玉米和马铃薯。但水库建设和人口增长使村中的人均耕地降为0.6亩。耕地数量实在有限，这使得村民们不可能仅靠农业满足基本需求。

但由于该村村民们总是季节性地到城里或国有建筑工地寻找工作，

大川还是比周围的其它村庄富裕一些。从八十年代初期到1992年，当地人在水库边上的盐湖里挖出了一百个鱼塘。这些鱼塘和外出打工一起，成为现金收入的重要来源。虽然如此，村子还是极度贫困。我在1993年9月再到大川时，当地家庭中大约有40%还处在永靖县规定的官方贫困线以下。这个贫困线是年人均收入300至400元，按当年的汇率算，合50至60美元。

从外观上看，大川和甘肃这一带的其它村庄没什么两样。典型的居所位于院子里，四面都是墙。正房一律朝南，两侧是东西厢房。建筑大多由土坯墙和木柱建成，上面的单面屋顶稍稍倾向院子。村背后和河对岸的山上贫瘠而多风，村里却绿树成荫，土路两边和麦田之间种满了白杨。院子里或菜园里种着苹果和梨树。1981年分田到户以来，大川的一个重要成就就是绿化得很好。1992年，村中每户平均种活了200棵树，全部归个人所有。

### 当地的家族结构

大川的人际关系与血缘和婚姻紧密相连。虽说它并不是一个单姓村，但在1992年，村中85%的家庭姓孔。此外还有16个其它的姓。除以一个姓李的家族比孔家来大川早以外，其它姓氏大多是在十九世纪末、二十世纪初因战争或饥荒逃难来的。1992年，外姓人家的媳妇中有四分之一姓孔。大川还曾经是大规模祭祖活动的一个中心，1992年，永靖县整个孔氏家族大约有两万人，散布在23个村。这些孔家人把祖先追溯到孔子，六百年前，他们有位广东出生的祖先来到甘肃，定居在兰州。据说，他属于全国孔氏宗族的岭南派。这个大宗族以孔子家乡、沿海省份山东的曲阜为渊源。永靖孔氏虽自称属于孔子世家的一支，但直到1937年，才得到曲阜孔氏宗族会中的族老们认可。那时候，曲阜要把《孔子世家谱》续到当时，不仅要包括曲阜的孔家，而且要包括进散布在全国的孔氏。虽然他们得到曲阜的认可很晚，但大川及附近村庄的孔氏一直用三种方法确认自己为孔子的后裔：一部小心收藏的族谱记载，一整套祭祖仪式，以及为纪念孔子修的一座庙。

大约在1500年，最初生活在兰州附近一个村庄的一群孔家人来到了大川。率领这群人的是兄弟四人，死后葬在大川，所以永靖的孔氏就把大川称为“老庄”。从历史的角度看，永靖孔氏的社会组织形成了研究中国的历史学家和人类学家所谓的“高层家族”（ahigher-orderlineage）（见H.Baker1979：67-70；Freedman1966：19-21J.Watson1982b：608-

9)。这个家族的核心是大川的孔庙——这是一块共有的地产，一个固定的场所，该家族的成员在其中完成统一的仪式。在政治运动的打击下，这个跨村家族的制度框架被打破了，但我们会看到，它在八十年代中期的复苏也是很明显的。

永靖县山谷中的孔氏由于将自己的历史追溯到始来此地并死葬大川的四兄弟，他们的家族被分为了四个支派，俗称“四门”。人口的增长、经济的压力，以及水库的修建迫使很多孔家人从大川搬到了其它地方。但在迁居后的大川，我们还是可以见到代表所有四门的人，而在另外22个村庄的孔氏大多出自原居大川的一到两个门。

### 村庄管理

大川的孔氏又被进一步分为八个分支。这种一族四门八分的亲属结构明显影响到了集体化时期“人民公社”制在当地的实行。从1958年到八十年代初，中国的所有农村都实行公社制。它有三个组成部分。最低一级是“生产队”，生产队长不仅负责给队员分派每天的工作，而且为人们分工分。工分是根据工作表现，再考虑到队员的性别、年龄、健康、技术、所受教育，以现金或物质形式支付的报酬。中间一级是“生产大队”，队长制订每个生产队执行的基本农业生产计划。一个村里的生产大队一般由若干个生产队组成，大队干部就成为村中最有影响的干部。最上一级是“公社”，其行政人员是由县里的领导任命的。公社政府和党支部负责管理村干部的选举。

大川的“生产大队”的形成方式明显受到了人类学家所谓的“亲属的社会距离”之影响（见Sahlins 1972: 189-204）。所谓“亲属的社会距离”是一种政治忠诚和经济互惠的原则，基于亲属间分化纽带。如前所述，孔家分成了四门，在大川又分成了八支。过去，这八支的居住地明显地被分为了几块区域。他们也拥有相互独立的果园、农田、打谷场和墓地。当大川成立了“生产大队”的时候，村中孔氏的八支就自然分成了八个“生产队”，仍然保有分开的地盘。村庄在1961年迁到了附近的高地上，耕地和住所重新划分，主要依据仍然是亲属界限。

1981年，大川的公社制瓦解了，农业生产分到了一家一户。“生产队”变成了“经济互助组”，大川的经济互助组仍然有较明显的居所和农田的疆界，还是基本按照孔家四门八支划的。因而，在村中的居住结构、行政管理、财产关系、公安事务、人际纽带，以及孔家与外姓的婚姻中，每个“互助组”形成了村里的一个单位。

在孔家的父系亲属中，人们如果能在五代内追溯到一个共同祖先，就算近亲，而不必远追到始来大川定居的四兄弟。这种亲属关系称作“五服”，在中国文化中是对葬礼中亲属所穿的五种丧服的通俗说法（见Wolf1970：189-207）。在大川人看来，村里的所有孔姓人，以及永靖其它村的孔姓人，都是亲戚，但只有五服之内的人才算至亲。理论上，这种亲戚有义务必须参加对方的人生仪式，特别是葬礼；在困难的时候，他们也应该互相提供帮助。

无论从数量上还是从公共职位上，孔家人都在大川占有支配地位。从1950到1992年，村长、支书、大队会计、生产队长，以及小学校长几乎都姓孔。直到1993年，上级才任命一个姓罗的人当村小学的校长。

和中国其它地方的农村一样，大川的管理者也被称为“村干部”。大川在分田到户之后，村干部的行政权力急剧下降。但在收农业税、组织公益劳动、根据人口变动重划地块，以及执行国家的计划生育政策的时候，他们还是很有控制力的。如果谈到个人财产和从毛后经济改革的经营中获益，大川的村干部和前任村干部在经济格局中占有不可动摇的地位。因为这样的生意所需的关系网、银行贷款、外出阅历、市场信息、法律知识，以及国家政策的内部消息，他们都能“近水楼台先得月”。

## 追忆的社会史

虽说我的田野工作涉及到了大川村庄生活的历史与现实中的很多方面，但全书中所分析的田野志材料还是集中于一件事，就是对供奉孔子与当地祖先的一个庙宇的重建。我将在第二章解释我为什么把这个场所称为“孔庙”，而不是“祖祠”。这座庙于1991年重建，在大川的宗教生活、亲属意识，以及权力结构的重构中扮演了核心角色。我们将要从社会记忆的理论视角考察与庙宇相关的每个具体问题。这些问题包括仪式知识、族谱写作、民众观念中的村史、对苦难的叙事、复仇政治、仪式意涵的对立观点，以及针对中国激进社会主义的态度。我将考察记忆是如何通过以大川孔庙为中心的活动被表述和传达的。本研究将以自下而上的方法处理中国文化中的追忆问题及国家权力如何极力左右人们的遗忘与选择性追忆。

初看起来，大川孔庙的故事似乎告诉我们，几十年来被禁止的很多传统观念与活动好象恢复了。但进一步的考察会让我们看到一幅复杂得多的图景。这些观念与活动并不是机械地返回到了过去；它们是与文化的创造相伴随的，受到毛时代地方经验的塑造，而且还渗透了当代的关



怀。作为当地历史的一个标记，重建的孔庙当然引起了人们对村庄解放前和过去的广泛记忆，那时候孔家人因为是孔子的后裔而享有特权，并且有可观的政治影响力和经济地位。但我们还应记住，孔家人试图为他们在毛泽东统治下的蹉跎岁月和毛后的社会变迁作出历史解释，庙宇的重建与这种努力是有很大关系的。因此，借用伯克（Peter Burke）的一个观点，我们最好把大川孔庙的故事看成“追忆的社会史”。（1989：10）

大川的材料对于我们进行跨文化比较提供了非常有趣的基础。伯得那（John Bodnar）在考察了男人和女人是怎样追忆他们在一个美国汽车场里从二次世界大战到1961年的生活之后（1989：1201-21）注意到，这些退休工人的自传叙事中有几个连贯的主题。他评价这些主题时指出：记忆是一种认识的工具，历史行动者通过它来解释现实——而且这还表明，他们必须借助于社会环境，而不能单独做这些事。”（1989：1202）你也许会问，历史的叙述者必须涉及的“社会环境”是什么呢？这个看似简单的问题其实从一开始就居于社会记忆研究的核心。

### 记忆的社会基础

一个世纪以前，心理学家们开始研究记忆，但除了少数例外，他们的研究都是在实验室里做的，运用了规范的实验技术，问一些与记忆起作用的普遍原则相关的理论问题。人们为了赋予心理学以科学预见的能力，将艾宾浩斯发明的检验口头学习结果的方法（[1885]1964）接受过来并有所发展。在典型的记忆实验中，人们把无意义的音节等刺激当作回忆（recall）的对象。实验对象要经过精心挑选与培训。实验环境是标准化的，实验对象用来回忆刺激的时间被严格地记录下来。

这种实验会忽视记忆在真实生活的环境下的复杂运作，对于追忆（rememberance）的社会基础也很少关注。1976年的一次主要由英语国家的心理学家参加的研讨会上，与会者讨论了记忆的实用方面，耐瑟（Ulric Neisser）用一个简单的公式概括了对记忆的社会起源的研究的偏颇：“如果某一问题是很有趣的，是记忆的有意义的社会方面，那么心理学家却很少研究那个问题。”（1978：4）对于七十年代后期对记忆的心理学研究的状况，这是一个公允而清晰的批评。

在法国学者哈布瓦赫（Maurice Halbwachs 1877-1945）的大作之前，同样的批评也适于社会学和人类学。哈布瓦赫是涂尔干的弟子和年轻同事。1925年，哈布瓦赫提出了“集体记忆”（collectivememory）的概

念，用于研究在家庭、宗教群体和社会阶级的环境中，过去是如何被记住的。在摒弃了当时在欧洲流行的对记忆的几种心理学解释之后，他指出所有对个人回忆的讨论必须考虑到亲属、社区、宗教、政治组织、社会阶级和民族等社会制度的影响。为了证明自己的核心论点，他指出，在稳定的社区生活中每个家庭都有其私下的记忆与秘密，只向自己的成员揭示。这种“家庭记忆”并不只是个人记忆的组合。其实，它是对过去的集体重构（Halbwachs[1925]1952：287）。

毫无疑问，哈布瓦赫是忠于涂尔干社会学的基本观点的，但他并不是亦步亦趋的盲从者。倘若我们看看他在涂尔干的观点上添加了些什么，我们就可以清楚地看出他是个原创性的思想家。例如，涂尔干在《社会分工论》中提出了“机械社会”与“有机社会”的概念之后（[1930]1964），又集中讨论“集体意识”（collective consciousness）的概念——其实就是“社会一般成员中比较一致的信仰与情感体系”（Aron1970：15）。在涂尔干看来，集体意识包括了比个体存在更广的内容，而不止是某些具体的人的欲望（Aron1970：11-24）。在他那里，纯粹的个人思维几乎是荒谬的概念，因为语言与概念化是通过社会互动完成的。换个说法，在涂尔干看来，集体认同、道德与宗教，是个人对社会的体验，是比个人更大的力量，又是需要人们维护的意识（Douglas1980：8）。

涂尔干从这个观点出发，发展出了“集体欢腾”（collective effervescence）的说法，把它解释成人类在部落典礼、仪式舞蹈、节日聚餐、以及公众假日中的文化创造力的基础。他在讨论这一概念的好几页里，试图证明文化创造力是主要植根于集体热情、共享的情感、统一的利益当中的，这与当时认为文化创造力是少数人的特权的时髦观点正好相反。

但涂尔干的思考中还是有一个问题。如果说在欢腾的时期社会或集体通过统一的仪式展示着文化的创造与更新，我们一定会问，在平静的时期，在行为有序而又常规化的时期，又是什么力量把人们绑到一起的呢？哈布瓦赫成功地解决了这个问题。他说是集体记忆使得对过去事件的回忆活在日常生活中，完成了对历史的仪式性重演，使得在一段时间之后对群体身份的狂热典礼得以可能。（见Coser1992中的进一步讨论）

回过头看一下，哈布瓦赫对记忆问题提出了相当有原创性的思想，体现最好的是三本书。第一本是《记忆的社会背景》，其中提出了他关于集体记忆的基本理论。第二本是《新约圣地的地理叙说》，这是一项

历史研究，讨论了包括十字军在内的基督徒如何运用他们的宗教教育中形成的记忆，带着巨大的想象力在来到耶路撒冷时发现了圣地。第三本是《集体记忆》，将他的理论用来分析儿童的记忆，对时间和空间的看法，以及历史与记忆之间的差别。

### 社会记忆研究的三种取向

起初，哈布瓦赫开风气之先的研究并没有引起法国以外的太多注意。到七十年代，一些历史学家和社会科学家试图超越对记忆的纯心理学讨论。在近来对社会记忆的研究中，我们至少可以看到三个基本的取向。

#### 集体记忆取向

在哈布瓦赫之后，有些社会史学家、人类学家和社会学家试图研究一个社会群体中的成员分享了过去的是什么，是怎样分享的（见 Rosaldo1980；Schuman & Scott1989：359-81；Schwartz1991：221-36；Valensi 1986：282-305）。在这一研究方向之下，坎纳顿（Paul Connerton）（1989）研究了神话和历史的仪式性重演，左纳本得（Françoise Zonabend）（1985）考察了一个法国村庄中地方史的概念是怎样同复杂的人际关系网，将家庭、教堂、学校和工作场所联系起来的。

#### 官方记忆取向

这个取向是要考察社会的统治者如何通过大众传媒、教育制度、主流艺术、公众纪念，以及官方编年史委员会，操纵公众的历史概念（见 K.Baker1990；Goody1986，1987；Kuper1983：33-54；Lindstrom1982：316-29）。在这方面，亨特（Lynn Hunt）（1984）、霍布斯鲍姆（Hobsbawm）等（1984）、雷恩（Chritel Lane）（1981）集中于不同政体在历法改革、宫廷仪式、历史典礼、国家假日等方面对社会记忆的操纵。

#### 民间记忆取向

对公众抵制问题感兴趣的学者试图把握某些社会群体的成员共享的玄奥又经常是半神秘的历史观，这些人不一定坚持占统治性地位的、大众化的或官方对过去的说法（尤其可参考Popular Memory Group1982；R.Watson1994）。这些学者在分析反记忆的阐述时一般用它来证明对各种形式的统治的反抗。一项相关的研究是斯科特（James Scott）对马来

尼西亚一个村庄的研究，他说，在这里，贫困的村民创造了一种“记忆中的经济”，将旧的土地制度中很多原来不吸引人的特点说得天花乱坠、锦上添花，以此来谴责机械耕作的负面影响（Scott1985： 178-83）。在对族群的人类学研究中，记忆与反抗之间关系的主题尤其受到了持续关注（见Handler and Linnekin1984： 273-90； Hanson1989： 890-902； Herzfeld19851986； Rappaport1990）。民族记忆在与外部世界接触的关键时刻受到激发，从而为族群身份观念创造了基础，形成少数民族群体抗衡统治文化及其所带来的社会变迁。

### 从记忆研究到中国研究

对中国社会记忆的研究会遇到特殊的挑战。中国文化绵延几万里，上下几千年。“在儒家思想传统、佛老影响下的艺术、诗词、宗教中体现出来的哲学、政治理论、伦理学中，可以清晰地看到这种连续性与统一性。”（Diamond1969： 1）中国文化延续的一个关键因素就是知识传播的复杂体系。一个有素养的中国人不仅需要记住与过去有关的大量信息，而且要基于这些过去建构道德理性（Elvin1991： 33-61； Ryckmans1986； Schwarcz1991： 85-109）。

在中华帝国时期，对于那些想在科举考试中获取功名的人，记诵（memorize）经典文本是相当关键的。（Chaffee 1985； Miyazaki1976； Lee1985）这在当代中国同样重要，特别是对于城市里那些想在高度竞争的教育体制中成功的有志青年尤其如此（见Gardner1989； Shirk1982）。孩子们从小学就开始记忆古代王朝的断代、历史人物的名字、古诗中的长篇佳句。

对于农村人来说，对过去的事与物的精确追忆同样重要，那里的当地历史是同家族群体的认同结合在一起的。在这些群体中长大的人们通过各种各样的口述的、文献的和操作的媒介，了解他们的过去，他们的世界观和行为必然都受这种学习过程的影响。其中一个著名的例子是祖先崇拜——“中国人的实质性宗教”（C.K.Yang1961： 53）。祖先崇拜依靠家族叙述、祭献仪式和续修家谱，激发了人们对死者的记忆，使每代人想起自己的身份与义务（见 R.Watson1988： 203-27）。其它的公众纪念行为，象龙舟比赛、庙会、社戏，也在占人口总数80%的农村里构成了对群体身份的高度感情化的展示。

研究当代中国的社会记忆有一个特殊的困难，因为所谓“社会工程师”试图左右人们的追忆与遗忘（Dirlik1978； Feuerwerker1968；

Madsen1990: 149-74 ; Schwarcz1987: 177-79)。时过境迁，中国当前的体制还在几个层次上对社会记忆保持着严密的控制。在档案方面，这种控制采取了限制接近历史文件的方式。在大众传媒和公众教育方面，控制是通过审查、政治宣传、小心撰写和重写历史课本完成的。在更私人化的层面上，对于那些对过去讲出了不刊之论的人施以恫吓，有时甚至靠肉体的惩罚。学者们主要是在研究国家和知识分子的关系时涉及到对社会记忆的有形控制（见 Goldman1967 ; Goldman, Cheek , & Mamrin1983; Unger1993）。但还有很多工作有待完成，特别是需要有自下而上的个案研究，集中于草根社会对于官方这种控制的反应和变通。

还有一个迫切的需要，应该把对社会记忆的研究同对毛主义运动影响的一般性研究，以及对毛后经济改革的研究结合起来。拉夫

（Gregory Ruf）（1994）对四川农村的研究说明，市场经济的兴起为村镇里那些能够成功适应毛后改革的干部提供了新的机会。他认为，自从集体化农业结束之后，很多干部发现他们的权力在削弱，最后他们的领导职位形同虚设，他们再也收不了税了，调停不了纠纷了，也无法有效执行国家交给他们的行政职责了。但另外一些人却不同，他们为自己的政治合法性奠定了基础，使自己在当地人民中成为成功的人物，与上级领导和大老板们建立了有效的联系。此外，体制外的城乡居民由于巧妙地把自己描画成社区利益的代言人而平步青云。

阎云翔（1992）曾勾画出在政治动荡与毛后改革的过程中穷通无常的戏剧性变化。他指出，在五十年代初，很多穷苦农民在共产党发动的土改中成为政治积极分子，因而对于那些被划为“剥削阶级”成员的人

（主要是地主）有了统治权。有些积极分子成为村干部，但后来又被更有文化或更有权力欲的竞争者所取代，常常会遭到屈辱的对待。八十年代经济改革开始后，经常可以看到以前的村干部跌将下来。同时，有些原来被划为剥削阶级成员的人迅速重新富裕起来，甚至有了政治影响力。由于这些变化是在相当短的时间内发生的，我们有理由认为，对毛泽东主义的记忆可能是相冲突的，要在一个社区中讲明了，也许就会很有杀伤力。

事实上，最近的很多田野志研究为我们提供了有力的证据，证明对毛主义社会主义的记忆大大影响了中国公民当前的行为与政治态度

（Huang1989; Kleinman1986; Potter & Potter1990 : 255-56; Siu1989a）。这些研究表明，由于人们面对着更新的理念、更广的社会接触、八十年代以来的价值变迁，大家对毛泽东时代的记忆被重塑了，

对它们注入了新的意义，有了新的参照系。

## 本书的两个主题

我一度痴迷于上述社会记忆研究中的各种内容，然后又在1992年继续进行对大川的研究，去提问题、听村民讲，试图理解村庄的过去是如何作用于村民的生活的。研究的结果是对一个农村中记忆的作用的叙述，这个村庄曾号称有辉煌的历史，从共产党胜利以来则经历了巨大的变化。我们在后面的章节中将在两个主题下考察大川的资料。第一个涉及了人类的受难，包括个人的遭遇和社区的挫败。第二个涉及到对灾难的处理，以及在政治迫害、经济萧条、文化中断之后的复苏。

我之所以要考察第一个主题，是因为从五十年代早期到七十年代中期，很多大川人受到了严重的伤害。在这个阶段，有150多个或是姓孔或是与孔家有姻亲关系的人由于他们或他们的父母被划为“阶级敌人”、“坏分子”、“反革命”、“富农”、“大地主”或“搞封建迷信活动者”而成为社会弃民。如前所述，水库的修建导致了村庄被毁、人民流离，大批良田和成百座坟茔丧失。与移民相伴而来的是1958-61年大跃进期间人为造成的食物和药品的短缺，这导致了至少五十人丧生。政治斗争使得孔家人经历了一场极端的文化断裂，而在大陆农村又并非只有这一处，在1974年毛泽东发动的全国批孔运动中，孔家人被迫屈辱地参加了诽谤他们那著名的祖先的群众大会。

命途多舛的大川孔庙正可反映孔家人在毛时代遭受的苦难。五十年代发动土改的政府官员没收了孔家的庙田。接着，那些负责管理庙田、典礼服务，以及村中小学的有文化的精英成为政治迫害的目标，甚至遭受了身体的虐待和当众的羞辱。所有的庙中活动被终止了。在大跃进之初，孔庙先是被政府下令封掉，后来又为水库所毁。最后，就在毛时代行将结束的时候，早被封死而又破败不堪的孔庙终于被拆掉了。

我之所以要考察第二个主题，是来自于后来的复苏。中国领导人在八十年代初期发动了农村改革，取代了毛时代国家发展的激进模式。随着大川的复苏发生了一系列事件，最终导致了孔庙的重建。这个神圣场所既纪念了远古以来的辉煌世系，更成为一个遭受了严重创伤的社区的近期历史的纪念碑。这代表了一个好不容易获得的机会，人们得以恢复宗教价值和仪式知识。

从社会和政治角度来看，大川孔庙的恢复象征了权力关系的一种重

大转变。重建计划是在村中一群中老年汉子的带领下进行的，这些人全姓孔，大多在毛的统治下遭受过政治迫害与社会歧视。

他们之所以能够在八十年代扶摇直上，是因为他们在村庄生活中的两个重要领域扮演了决定性角色。1984年，一个临时祖龕建起后，这群人中的老者成为村中迫切需要的仪式专家。然后他们又一同准备重建孔庙。从八十年代中期以后，这群人中的年轻人在要求政府为水库移民赔偿的当地运动中成为积极分子。他们最终成为大川的最高干部，与老的仪式专家联合起来筹钱重建孔庙。这些人在重建庙宇的活动中结成的联盟带来了当地社会秩序与权力关系的转变。简言之，大川及其孔庙的故事是一群自豪而富有创造力的人民在其文化认同、历史感和宗教信仰经受了痛苦打击之后重建生活的一个事例。

## 第二章 慎终追远的记忆

### 进入圣堂

从永靖县县城出发，沿着一条柏油路走六公里，就上了一条土路，这条土路正好穿过重建的大川村。这条土路和村中的一条街相交，相交处有一个高大的土坯院落，雄伟的大门面南而开，门环由铸铁制成。进了这大门，就可见到一个土木结构的大殿。檐上的匾额从上到下是三个大字：“大成殿”。大殿的横梁、飞檐、廊柱以及托架都是用明漆涂染，而不是象一般的中国庙宇那样施以彩绘，这使得建筑物看上去金壁辉煌、奕奕生辉。大殿的两侧是儿童学前班的教室，还有守庙的办公室兼卧室。

在本研究中，为什么这个神圣的所在被称为“孔庙”，它的主殿为什么被当地人称为“大成殿”呢？在中国，殿庙之类的建筑佛教的称为“寺”，道教的称为“观”。纪念伟大人物或祖先的被称为“祠”或“祠堂”，不会与佛道二家的相混。在中国的民间宗教中、送子娘娘、水神以及其他超自然的神灵的建筑被称为“庙”。有趣的是，一度遍布全国的供奉孔子和其他大儒的建筑也经常被称为“庙”。例如，唐代（618—906）的这类建筑被称为“先圣庙”。延续到二十世纪的一般叫法是“文庙”和“孔子庙”（或简称“孔庙”）。在所有现存的孔庙当中，主要建筑都叫做“大成殿”。最大的大成殿和最大的孔庙建筑群是在曲阜，孔子生活与埋葬的地方。

让我们回到大川的孔庙。有关它最早的历史记载是1643到1664年间关于祭祀宰羊的一份帐目记录。这份材料出现在1905年编辑的一份十卷本的族谱上。这份族谱是在更早的其它家族资料的基础上编纂而成的。我们根据这份手写的族谱（孔宪敏 1905），孔家所藏的其它材料，以及永靖县的一些档案判断，孔庙曾于1756年修复，又于1785年被毁，重建于1792年。1864年，大川村被附近一个集镇上的穆斯林起义军所骚扰，孔庙遭到洗劫和焚毁。直到1934年，孔庙才再次重建。至于在十九世纪以前它为何被破坏，却不得而知了；而1864年的破坏，无论书面文献还是口耳相传的故事都可证实。

### 民族冲突的印记



同治年间（1862—1874），回民起义暴动的浪潮席卷了中国的大西北。在甘肃，残酷的回汉战争持续了十三年之久。土地抛荒，白骨撑天。根据一个基督教传教士（Ekvall）的记载，甘肃（当时还包括今天的青海和宁夏）的人口从一千五百万锐减到三百万。中国的人口学家则统计认为，甘肃的人口在1862年是一千四百七十万，到1874降到了四百六十万，最严重的一年是1870年，有二百万人丧生。（赵文林、谢淑君1988：414—15）后来，陕甘总督左宗棠平定了叛乱，但甘肃已是千村僻荔，一片荒芜。（Fields1978；Lipman1980）

在这场民族冲突中，大川遭到了严重破坏。离大川不远就是河州，即今天的临夏，号称中国“小麦加”（Gladney1991：47-58）。这里是马海宴、马千龄、马占敖（西北回民起义暴动中最著名的三大领袖）的根据地。在向左宗棠投降之前，他们同清军和汉族团练进行了惨烈的战争。在今天为永靖、临洮和东乡三县所辖的区域之内，汉族村民在三位孔姓人的带领下结成了军事同盟，这三个人中有两个是大川人。

双方的伤亡都很大。根据当地官员所修的县志，仅在1864年就有一千名汉族乡勇被杀。其中有一百三十人是大川人（张国常 1892年，卷12）。同年，大川一带的村庄的防御工事被回军攻破，有更多的妇孺死于非命。与孔家有血缘或婚姻联系的妇孺当中，有600多人被直接屠杀、焚烧或被迫自杀。（张国常 1892年，卷13，页26—31）大川的孔庙也被焚毁。

富有讽刺意味的是，大川及其孔庙的劫难的部分根源来自当地的一桩婚姻，这是一段秘史，我那些上了年纪的被访人起初不愿提及。但最后我还是收集了一些口述资料，把它们整理了出来。根据这些资料，大川河对岸的一个回民姑娘嫁给了大川孔族第四房的一个男人。而这桩婚姻恰恰发生在大川地区更大范围的民族紧张与战争的前夕。

研究西北回民问题的专家JonathanLipman认为，发端于十八世纪末期、再起于十九世纪下半叶的回汉冲突，恰恰和中亚苏菲派在中国的传入与发展同时。他认为，起初，“来到中国的苏菲派是互为仇敌、互相攻击的，而不是打击政府与汉人。”他又说，互相攻击的苏菲派之间“争夺礼拜寺的建筑权、争夺地盘、争夺对不同先知的效忠，并为仪式问题而动武。”（Lipman1990：69）此外，苏菲派又与中国传统的伊斯兰势力（即所谓老教）发生暴力冲突，又与当地的汉人社区发生冲突。地方官府常常对这些冲突处理不当，对回民领袖的处罚又常常过于残酷，这引发了地方官和回民社区的冲突，因而也加重了原有的回汉冲突。

一些老人从父祖辈听到过有关1864年屠杀的事，按照他们的说法，在大川，十九世纪下半叶，上述的孔回联姻生出的子女已有三百人左右。在访谈中，他们把这些孔回婚姻的后代称为“孔回回”，“回回”是当地人对讲汉语的穆斯林，即回族人的称呼。据说，这种联姻生下的子女由于有回民亲戚，自己就皈依了伊斯兰。他们可以有单独的居所、礼拜堂，并在大川村边有伊斯兰式的墓地。原来的这块墓地而今已是一块农田，但大川人还是称之为“回回台”。

1864年大川灾难的决定因素还是孔姓人领导了汉民军事同盟，与清军一同作战。对于河州的回民军队领袖来说，攻破大川就意味着铲除了一个重要的军事组织，它的成员和官军不同，他们熟悉黄河的这个峡谷当中的每一个山口和战略要地。换句话说，对于以河州为根据地的叛军而言，大川是一个严重的威胁，攻击这个村庄是迟早的事。

但对于今天大川的孔家人来说，谈起1864年就会使人想起那些皈依伊斯兰的孔家人，那些与河州叛军一同作战，残杀不是穆斯林的手足兄弟的那些人们。孔回回们的后代而今住在河对岸的几个高山上，他们却断然否定自己的祖先曾攻击过大川的亲戚。他们解释说，他们那些信仰伊斯兰的祖先由于惧怕官军的报复，早已逃离了大川。

### 庙宇的重建、破坏与再重建

1864年被杀的村民和孔回回们的200亩土地被幸存者接管了。虽然孔庙直到1935年才重建，这些土地中有一半还是被当作了孔庙的公产。后来，其中的一部分被卖给私人，收入被用于孔庙的重建。

1951年，共产党在这里进行了土改，当时大川孔庙中的三个大殿被用于村庄会议和祭祖仪式。孔庙后面建起了一个有二十多个教室的小学，与庙宇紧紧相连。祭祖仪式和建筑保养所需的资金，以及教师工资主要靠仍为孔庙所有的40亩土地提供。1953年，土改完成，由三个县级干部组成的工作队取消了孔庙对小学的管理。他们还没收了庙产，把它分给土改积极分子。1958年，县政府关闭了孔庙，1961年水库修建后，庙基为上涨的地下水所腐蚀。

地下水位线是指地下浸水的上线，有可能紧贴地皮，也可能在数米之下。在一般情况下，在干旱或大量用水时，这条线会下降，在降雨过量时则又会上升。但如果建了水库，积起厚厚的一层淤泥，就会阻断地下水的通道，将水向表层挤压，从而破坏庄稼与房屋。由于地下水

涨，大川的孔庙和地势较高的房屋渐渐地浸满了水，一家接一家地被迫退向地势高点的地方，最后，大川最初的地点完全被抛弃了。孔庙渐渐荒废，消失在水库边那一片残骸与湿地之中。1974年批林批孔运动的时候，孔庙还没有完全消失，公社领导为了响应毛主席的号召，决定把孔庙剩下的部分全部拆毁，用拆下的建筑材料在公社建一个仓库。孔家人知道了这个消息，他们自己把孔庙扒了，把横梁、瓦片、砖头、窗棂等都卸下来，藏在村里。这些东西都被存在了大川的大队部。

1984年，祭祀祖先的隆重仪式重新出现，当地木匠用的一个工作间被改造成临时祖龕。人们在那里设起“灵位”，纪念孔子和本地的祖先。灵位又称灵牌，通常是木质的。它们一般是一个竖条，大小不一。在正面写着死者的姓名、他或她的家庭的地位，以及所有官职。字是从上往下写的。死者的生卒年、月、日、时（如果知道）被记在背面。灵位被作为祖先崇拜的对象时，它或是常年被摆在一个大殿中，或是在重要的节日（如春节和清明）被摆在正房里。摆在大川的临时祖龕上的孔子与当地祖先的灵位由红纸制成，上写黑字。孔家人在重建了新孔庙后，这个黑暗、狭窄、破旧的临时祖龕被弃置不用了。新孔庙当然是大川最雄伟的建筑。

旧孔庙和最近的重建对大川的孔家人意味着什么，我们将在后文详细讨论。下面的论述将集中于孔家人自称是孔子后裔的说法。我们将追溯这种说法的源头，追溯孔家人是如何到远古选择记忆的。这样做的目的，是建构一个范围更大的历史框架，我们可以在其中审视我从当代大川收集到的田野志资料。

### 确认辉煌的祖先

在大川的孔家人中，孔子的家乡曲阜是一个家喻户晓的地名。他们把山东省的这个古城当成自己的“祖庭”。但是，从1949年到1992年，大川只有两个孔家人曾经到过曲阜。一个是位中年人，曾在驻山东省会济南的军队中服役，他在当兵期间，于1974年到过曲阜。这趟旅行可不愉快；那时正值毛泽东的批林批孔运动的高峰期。他看到，曲阜被高音喇叭中无情的政治口号所吞没，大字报铺天盖地，贴满了大街小巷。另一位是个老人，由于他的小儿子作生意发了横财，他得以在1984年去了曲阜。他去的时候，曲阜刚刚向外界重新开放，人们大肆渲染，把这当成一个历史性事件。在1992年的一次访谈中，这位老人对我说，曲阜之行真叫他喜出望外，他看到那么多官员、记者、学者和海外游客聚集在文

革中臭名昭著的“封建主义老巢”。

此外，大川的孔家人就只有在电视和杂志上看到过曲阜了。虽然如此，在他们的心目中，曲阜还是极其真实的。事实上，老人们谈起曲阜来就好象他们去过很多次一样。例如，在一次酒席中，我告诉大家，1984年我在曲阜呆了一周。一个种西瓜的村民立刻问我是否注意到了衍圣公所住的孔府门口的对联。所谓的衍圣公，是帝国政府加封给所谓的孔门嫡系子孙的封号，所谓的嫡系子孙，是按长子继承的制度代代相传的。1055年，宋仁宗首次加封这个封号，然后传了三十代；1935年，国民党政府把它废除了。

那个瓜农见我想不起这幅著名的对联，咧嘴一笑，吟道：“与国咸休安富尊荣公府第，同天并老文章道德圣人家。”念完了，他更加笑逐颜开。他只在四十年代读过六年书。

随后，一个退休的大师傅问我是否到过尼山，这是曲阜东南约三十公里的一座山。我告诉他，我经过这座山时没有停留，以为没什么可看的。他颇不以为然地叫道：“但那里有夫子洞呀！”他继而解释说，孔子生时很丑：前额凹陷，眼睛外凸，牙齿毗出，鼻孔上翻。他的母亲以为自己生了一个怪物，就把他抛弃在山洞里。一只虎和一只鹰发现了他，便亲自来照看他，为他送食，保护他不受侵害。后来他的母亲听说了这些奇事，认识到她的儿子乃是上膺天命。于是她把孔子领回来，好好抚养。

在场的另几位老者也知道这个故事。他们又加上了大师傅落下的一些细节。他们说，他们知道很多有关孔子的故事，夫子洞只是其中之一。他们这些故事主要是从村庄小学、村中父老、以及家谱编修者那里得来的。我收集了很多这类故事，并把它们和曲阜的两个民间故事讲述者所收集的（董均伦、江源 1992）作了对比，发现其中有很多有趣的重合，例如情节相似，都试图把孔子的一生同他家乡附近现存的具体地点联系起来。

这些口述故事当然受到了两个文献记载的影响。一个是汉武帝时的司马迁所撰的《史记·孔子世家》，千百年来，这篇世家曾为无数的学者所引用，其内容已从文化精英传到了普通百姓。另一个是基于上古史传的图册。这部图册叫做《圣迹图》，其最早的石刻本出现在1592年。

司马迁的世家和《圣迹图》中都有很多传奇式的孔子故事。而口述故事内容更加的离奇和富有想象力，这揭示了这样一个历史过程，讲故事的人把自己头脑中的东西加进了他们的图画，但他们却以为自己只是

在描述它。这当中的一些故事强调了孔子出生时的神秘氛围，以及他幼时所受的苦难。另一些故事则讲述了他传道时的挫折，以及上天如何通过祥瑞昭示他的教化必将倡行天下，这些祥瑞如白虹贯日、麒麟显现、梁柱震动、江河改道。至于他出生时为鹰虎所救的故事，则说那是在尼山上的一个小洞。这个地方看上去虽然没什么特别的，却长期被当作圣地，民间称之为“夫子洞”（董均伦、江源 1992：28；范纬 1990：8；孔德懋 1984：18）。

由于孔子与曲阜在大川的孔家人心目中占据如此重要的位置，我们需要对这位圣人和他的出生地有一个历史的了解。在这个问题上，中西文的著作与资料真是浩如烟海；我们没有必要穷尽它们。而下文将要展示的只是以孔子之姓为姓的一个家族的讲述。孔子在中国历史上的地位是备受推崇的，所以，这个家族的发展代表了在中国政治文化中对亲属和家族制度最辉煌、最生动的运用。

### 孔子及其曲阜后裔

据《史记》记载，孔子于公元前551年生于一个没落贵族之家，后仕至摄鲁国相事，鲁国辖境大体相当于今山东省。但是他不满意国君的无道，退而向鲁国及邻国士大夫之家的子弟教授礼乐之学。公元前479年，他在失意中死去，没能实现自己的抱负，没能看到自己的政治主张得以施行。

虽说如此，他的哲学中还是有三个基础部分还是逐渐渗入到了中国文化当中。首先，孔子相信，人君统治的合法性取决于他能否使国家安宁、人民富足。其次，他强调，在社会基本单位家庭的发展中，孝悌是非常重要的。再次，他坚持认为，国家、社会和家庭必须依照礼乐行事（见Fung1952；NivisonWright1959；Taylor1990）；他认为，礼乐在维护社会名分与公共行为中非常重要。

这些思想吸引了中华帝国的大众，这不足为怪。中国的历史中有战祸连绵，饥荒不断，人们渴望稳定与和平的梦想不断破灭。正是在这样一个混乱的历史背景下，孔子对政权的道德基础、家庭的和谐、社会等级制的礼乐化的强调有极大的吸引力。从历史上看，国家试图在不断的变乱中维持社会秩序，或在危机四伏、前途难测的变换中维持社会地位，儒家正是因此得以长盛不衰（见Fairbank1983：53-79）。这可以解释为什么来自不同民族的征服者仍然继续了尊孔政策。

关于对孔子的常规性国祭的最早可靠记载是在公元37年。东汉建立者光武皇帝于公元29年幸山东，祭孔子陵。公元37年，他又封孔子的两个所谓的直系后裔为侯，命其中一人代表朝廷向孔子献祭。从公元72年到124年东汉有三位皇帝先后谒孔子故里，祭祀圣人（见 Shryock[1932]1966 : 99-102）。以后历代王朝的帝王继续提倡对孔子的崇拜，这为曲阜的孔家人带来了无上的光荣，对于这个特殊家族的发展奠定了基础。中文资料上一般称之为“孔氏家族”。

### 从卑微到显赫

直到对孔子的国祭成为常规性之时，曲阜的孔家才获得很高的社会地位。公元八年，儒生梅福上书朝廷，指出，只有曲阜有孔庙，但孔子的后裔仍然是平民，没有免除赋税的特权，梅福指出：“今仲尼之庙不出阙里，孔氏子孙不免编户。以圣人而歆匹夫之祀，非皇天之意也。今陛下诚能据仲尼之素功以封其子孙，则国家必或其福……”(转引自 Shryock[1932]1966 : 98)

从公元37年开始，因为国家开始祭祀孔子，曲阜孔家的一些人逐渐发达起来，但到了189年，他们因战乱而背井离乡（HuangChin-Shing1993 : 9）。到221年，社会秩序暂时恢复，魏文帝组织人马寻访圣裔，从别处找到了一个孔子后裔，让他主持曲阜圣人的祭祀仪式（HuangChin-Shing1993 : 10-11）。以后的王朝更迭总是充满了杀戮，使得孔家人逃离曲阜。每当新王朝建立后，朝廷就会下令寻访孔子后裔。

人们神话般地相信，从神圣的祖先以降，代代长子连成的血系之线至今没有中断过，而上述这种迷失然后寻访的模式是居于这种观念的核心的。后唐时期（923-936）孔仁玉和孔末的传奇性故事尤其体现了这个观念。在孔氏的直系谱系当中，孔仁玉是第四十三代的独子；孔末是孔家的仆人，原来叫刘末，进了孔家后改姓孔。那时候，家中的所有仆役都要姓孔，直到明朝覆灭时（1644），这个规矩才被改变，那之后，任何仆役都不准姓孔了（孔德懋 1984: 31）。据说，在那个混乱的年代，野心勃勃的孔末想篡夺孔家的财产和地位，他杀害了孔家的家长，还想杀掉年轻的继承人孔仁玉。孔仁玉找到一个机会去找奶妈张妈。后来孔末来找这孩子，张妈给自己的儿子穿上孔仁玉的衣服，让他代替仁玉被杀害了。然后孔末自称是孔子的直系后裔。几年之后，仁玉在张妈家里长大成人，向政府报告了孔末的罪行。朝廷重新将孔仁玉立为孔家

的家长。于是他就成为“中兴祖”孔德成（1937；孔德懋 1984：30-36；孟继新 1990：79）。

在过去藏于衍圣公府上的族谱当中，这个故事更为详细。显然，孔末所杀的那个孩子究竟是张妈的儿子还是孔仁玉自己，这是一个必须要问的问题，而我们是无法弄清楚的。虽然存在这个问题，但这个故事还是导致了两个习俗的形成，这两个习俗一直被坚持到本世纪的四十年代。第一个是中兴祖感激张妈的方式，即把张家当成“世代恩亲”。这就是说，张家人应被邀请参加孔家重要的人生礼仪，特别是婚宴（孔德懋 1984：32-36）。第二个是区分出内院孔和外院孔。前者指的是孔仁玉的后代，后者指的是孔末的后代，又被称为“伪孔”。曲阜1937年出版的一本族谱中有一篇题为“伪孔辨”的短文，其中有些图式，告诉人们如何区分篡位者孔末和中兴祖孔仁玉的后代。

即使毫无争议的继承人早已出现，新王朝的皇帝也未必会认可他。例如，1128年，女真人入侵中原，汉人朝廷确立的衍圣公带着家眷逃往浙江，在衢州安家（孟继新1990；Wilson1995b；张卫华1980：11-18）。这就是说，官方认可的孔家直系后裔全家离开了曲阜，逃往了南方。但是，蒙古人后来灭了女真朝廷，既而向南宋政权问鼎轻重，并于1282年将其消灭。蒙古人的朝廷逼迫衢州的衍圣公孔朱让出封号。铁腕的忽必烈汗将衍圣公的封号转给了曲阜的一个人，表彰他能够负责任地留在了家乡，看护孔子的陵墓（孟继新 1990：79）。

显然，衍圣公及其近亲对自己是孔子直系后裔的宣称是值得怀疑的。他们这种宣称之所以能够在千百年中不断被明确地重复，这需要两类历史行动者的共同作用。一方面，国家权威乐于寻找自己信任的人物来组织曲阜的祭孔仪式。另一方面，有相当一批野心勃勃的孔氏子孙希望自称为一位辉煌祖先的后裔，尤其是当这位祖先越来越成为中国政治文化的中心的时候。换句话说，衍圣公是在两套制度结合的时候，成为了政治性的被指定者，而这两套制度就是：祖先崇拜的私人行为和国家对孔子的尊崇。

### 孔氏家族及其经济基础

除去官方的认可和贵族的徽号外，帝国政府赐给了衍圣公及其近亲丰厚的地产、可观的薪俸、昂贵的赏赐、世袭的佣工，并免去他们的赋税。随着时间的推移，当初小小的孔家逐渐发展成了所谓的“孔氏家族”。谁要成为这个家族的成员，他必须是“内院孔”，而且属于曲阜

的“六十宗户”之一。这些宗户又被分为“大宗户”和“小宗户”。大宗户是指住在曲阜中心的十二座府第中的人们。最大的宗户中住着衍圣公及其妻妾子女。其他的府中住着衍圣公最近的族人，他们多是富裕而有学识的。小宗户中住着衍圣公的远房族人，其中大多住在曲阜郊区，是农民。其实，他们当中很多人是佃农，耕种帝国赐给衍圣公的“祭田”。这些佃农要向衍圣公交租，但被政府免除徭役和兵役。

在孔家的族谱中，“户”这个汉字的含义并不总是一致的。1685年，著名的剧作家孔尚任编辑了一本族谱，从中我们尤其可以看到这个字的模糊含义。族谱中说，大宗户有670个男丁。由于这些“户”指的是住在曲阜十二府中的人，如果670这个数字基本正确，那么，这就表明，每个府中究竟是否只住着一户或一对夫妻就很成问题了。对于“小宗户”一词的运用，我们应该同样小心。其中一户有668人，涵盖了曲阜附近的整个一村。另外一个，即所谓“文献户”，其家庭单位就小得多了，只包括那些被世代雇佣来保管衍圣公府文件的父母和孩子。

孔尚任记录下的全部“六十宗户”中共有近一万在世的人。按我的统计，列下名字的男丁共有8993个。1764年，曲阜的孔氏家族共有超过二万的男子。到十九世纪中期，这个数字超过了四万。（何龄修 1981：486）其中还不包括因为各种原因迁居外地的人们。曲阜以外的孔家有自己的族谱，其中只有少数被衍圣公认为是合法的。

曲阜以外的孔氏之所以被排除在外，原因之一在于衍圣公对待皇恩的谨慎态度。从十五世纪以降，中央政府就一直依赖衍圣公来决定谁可以作为孔氏家族的成员，从而享有减轻赋税和免除徭役的特权（齐武 1982：138—43；孙健1982：66—74）。衍圣公清楚地知道这些特权的重要性。如果把这些特权扩展到更多的孔姓人中，朝廷就会觉得它们过于繁重了，为了避免这样的后果，衍圣公在曲阜以外的孔姓社区中只挑选了一小部分，允许他们享受这些天恩（张卫华 1980：123—247）。这些社区要将他们的族谱寄到曲阜，以便获得合法性。这些族谱上要盖有衍圣公的私人印章和宗族会的印章，然后政府才会认可它们的主人可以免除徭役和减轻赋税（何龄修 1981：492）。我们不知道大川的孔家人在本世纪三十年代之前是否向曲阜寄过族谱。在我访谈过的老人当中，没有人说过他们的祖上曾经免除徭役或赋税。

1912年，民国建立，衍圣公及其族人所享有的特权和徽号并没有取消。但地方官员和军阀可以不受帝国政策的限制了。到二十年代末，他们越来越多地向曲阜的孔家征收财产税和徭役（孙健 1982：705—8）。同时，衍圣公作为中国最大的土地所有者的地位也遭到了威胁。



中央政府为了提升对孔子的崇拜，给予孔家相当丰厚的祭田，分布在五个富裕省份的三十多个县。根据1919年的数字，山东的祭田总共有323,802亩上等农田，大约合60,000英亩（齐武 1982：4；孙健 1982：717）。在1928年12月，国民党政府的高级官员提出将孔氏家族的祭田国有化（孙健1982：715—19）。1929年10月这个计划被公布之后，家族长老极为恐慌。他们为了不失去这些祭田，试图反对这项计划，以衍圣公孔德成（他现居台湾）的名义提出一个孤注一掷的宣言。这项宣言在报纸上发表，它攻击这项动议侵害了私人财产，也威胁到国家的尊孔政策（齐武 1982：212；孙健 1982：721—22）。

最后，财政部长孔祥熙介入进来。他是孔德成的亲戚，蒋介石的连襟。他支持曲阜的孔家，结果这项没收孔家祭田的动议在内阁会议上被否决了（孙健 1982：719—23）。但对此事的宣传却焉知非祸，因为它导致人们开始公开讨论，帝国时衍圣公的封号在民国时期是否还应保有。1935年，孔德成屈服于官方与民众的压力，终于放弃了这个头衔。但只有在共产党攻陷曲阜的时候，他才把祭田交给了国民党政府，这时候不过只是政治忠诚的一个象征性姿态而已。

## 大川与曲阜的联系

正是在孔氏的传统特权遭到四面八方攻击的时候，孔氏家族的宗族会才决定认可全国各地的孔氏，措施就是在一部新族谱中收入他们。1930年，家族委员会公开发布了一个通知，要求全国各地的孔家将族谱的人数统计寄到曲阜，而这是重修族谱计划的第一步（孔德懋1984）。大川的孔家是作出回应的家族之一（孔庆惠 1948：24），他们随即被曲阜承认是孔家子孙的一部分。重修的族谱在1937年出版，我们从族谱中列出的地名来看，孔氏散居于全国各地，从东北的中苏边境到最南部的珠江流域，从东部沿海的富裕地区到西北风沙弥漫、树木不生的青藏高原。

孔德成的姐姐孔德懋曾经在回忆录中讲起他们这个家族，这个一直在中国最有特权的家族，她回忆说，1928年，当她的弟弟还是个孩子的时候，他们的父亲的第一个妻子陶老太太曾经和族中长者讨论，如何使族谱适应形势。1930年10月，将外地孔氏包括进来的决定终于通过，曲阜成立了一个全国孔氏合族修谱办公室（孔德懋 1984：24-26）。由于孔德成年纪尚幼，族谱编纂计划由族长、年幼的衍圣公的主要助手孔传埏主持。

他们为了公布这个雄心勃勃的计划，在报纸上发出通知，各地的“谱馆”也纷纷成立。曲阜的办公室通过这些谱馆向各地散居的孔氏写信，其中包括条目清晰的要求，告诉人们如何编纂要寄到曲阜的本地族谱记录。有一封信寄到了兰州，并被转到了永靖县的孔家。他们立即推选出四个人——其中两个来自大川——来整理当地的族谱记录。孔庆惠是一位富商，同时又是永靖孔氏的重要角色。整理工作结束后，他认为有必要在兰州的学者的帮助下修改一下这份记录，因为它并没有完全按照曲阜办公室要求的方式完成。修改过的本子被寄往曲阜后，孔庆惠收到了曲阜办公室一封表示认可的信，其中说他们编纂的这个记录将被包括进合族所修的谱牒当中。

我们应该注意到，孔庆惠本来是小川人。小川也是一个孔姓村，由属于当地孔家第三门的人们建于1585年。孔庆惠之所以参与到回应曲阜的族谱记录编纂工作，与他希望提高家乡知名度的愿望有关。在一本取谱自述中（孔庆惠 1948），他说永靖孔氏谱牒编纂工作是由小川独自出资完成的。在我1992年的访谈中，大川的很多孔氏老人强烈批评了这种说法。

1937年春天，孔庆惠因生意上的事到了华北，他到曲阜去看看能否得到一部族谱，希望将它带回甘肃的家中。但族谱还在印刷当中。在他作完生意之后，中日战争已经爆发，他不能再回到曲阜去了。他空着手回到了甘肃。

1948年5月26日，孔庆惠又到了曲阜，并受到了六位族老的热情接待；他到的第二天，大家专门为他举行了一个宴会。衍圣公没有到场，因为解放军很快就会占领整个华北，他因害怕早已经离开曲阜了。宴会即将结束的时候，有消息传来，说解放军已经开到了临近的泗水县（孔庆惠1948：11—12）。孔庆惠得到了一部完整的新族谱，然后他瞻仰了孔庙。他在第二天离开了曲阜，几个小时之后，曲阜和城中国民党的一个旅都被解放军包围了。

解放军将领为了保护这座历史名城，严勒部下不准使用重武器。十二天后，被围的国民党军从曲阜南门逃窜，被全歼在一个开阔的场地（孔繁银1992：388）。曲阜解放后，孔氏长者组成的宗族会被解散，由共产党干部组成的一个工作队进驻衍圣公府，将附近的孔庙中的财产和文化遗迹列出了一个清单（孔繁银 1992：388—89）。回忆起来，孔庆惠参加的那个宴会也许是宗族会的最后一次晚餐了。而他毫无疑问是宗族会被解散前最后一个得到一部新族谱的人。

新族谱包括108卷，9,000多页（孔德成 1937），耗时七年始竟其功。曲阜的族谱办公室雇佣了64个人进行抄写、计算、整理档案和阅读证据。整个工程的资金全部来自各地孔氏的捐助。总共有1704个单卷被分发下去，大多是通过邮局寄的。但是，由于每部族谱重达五十多磅，邮局拒绝邮寄整本的族谱（孔庆惠 1948: 23）。这样，就有290本族谱是由接收者的代表扛出去的。孔庆惠带走的这一部由两辆黄包车拉出了曲阜，由几位搬运工搬上了火车，后来又被搬上了一架飞往兰州的客运飞机。

1966年文革之初，如此艰难地运到了兰州的这部族谱被兰州一群由大学生组成的红卫兵焚毁了。但幸亏有一部原本的族谱被保存在哈佛大学的燕京图书馆。在这本族谱中，散居外地的孔家人被称为“流寓户”。他们被根据地域分为十个分支，每个分支冠以一个地名。孔家人之所以会散居在曲阜之外的各地，是因为一系列的迁徙，而这些迁徙的原因往往是官员任命、军事入侵、经济变迁和自然灾害。这十支流寓户是根据他们最初到达的地点命名的。例如，大川孔家的祖先据说首先移居到了华南的广东，然后才到了西北，他们这一派就被称为“岭南派”。

孔氏家族中的每个地域分支最初一定是在同一个地点，共享一定财产的家族。例如，1937年的族谱中就认为岭南派起源于广东省宝昌县的平林村。岭南派最初据说是为孔家第四十一代的孔昌弼建立的。孔昌弼于900年在南部城市广州占有了一个重要的军事职位（孔德成1937；孔宪敏 1905）。据说孔昌弼的子孙后来移居到了广东省的其他三个地方。其中之一是广州以东120公里的惠州。

### 孔氏移居甘肃

在甘肃处于蒙古统治时（1271-1368）的某一年，一个叫孔嘉兴的人从惠州来到了甘肃。七代之后，他的一个后人孔公佑迁往兰州之外的一个小山村中居住。孔公佑的四个儿子从那里迁到今永靖县所在的黄河峡谷中的大川村。孔家迁往大川的确切年份已无可考。但在永靖孔家1905年编的族谱中保存着一份财产契约，上面表明，1501年两个孔姓人在大川东面十公里左右的地方购买了一大块土地。这样我们就可以推断出来，至少在十六世纪之初，已经有一些孔家人在大川居住了。上述的1905年的族谱中提到，从1501年到1731年，共有过十二次主要的土地交易。这些文件中的签名是私人买主的名字。这些买卖的土地的地名涵盖了永靖河谷的一长条土地。

二十世纪之初，当地称为刘家峡的一个狭长山谷对孔家人的生活重要起来。由于国内外对青藏高原的兽皮、羊毛和木料的需求急剧增加，刘家峡成为黄河货运的咽喉要道。兰州城下游经行的皮筏——由牛羊皮充气，然后填塞羊毛制成——必须由熟悉峡谷中的急流、暗流和礁石的导航员导航。其它的木筏，即由几十或上百根木头捆在一起制成的木筏，在经过刘家峡时会撞得散架。到了峡谷下面，人们把它们重新捆好，继续在下流航行。当地的皮毛和木料生意人当中成立了一个商会。这个商会中的大部分商人姓孔。

孔家在永靖的威望并不仅仅来自其一部分成员的财富，也同他们和地方官员的来往有关。1905年的族谱尤其可以揭示这一点，这本族谱中收集了一系列赞美孔氏光荣与历史的文本。这些文字的作者中有六个是县令。

我们还应提到，孔家的一些成员深深地卷入了永靖三个最大的宗教社团，这些社团在1949年共有10289个成员。其中两个的总部在大川地区，由孔姓人掌握。我们在下一章会看到，在中共掌权后，孔家和这些有规模的宗教组织的联系给他们带来了极大的政治麻烦。

### 第三章 革命恐怖的记忆

#### 发明的传统与毛泽东主义运动

孔氏家族的故事，尤其是它寻根问祖追至一位伟人的过程，使人联想起许多有关传统中虚构成份与巧妙运用历史叙述的研究。见 Handler&Linnekin184: 273-90 ; Hanson1989: 890-902 ; Hobsbawm&Ranger1984 ; Moore1986 , 1987)。这些研究告诉我们，要使过去为现在服务，需要不断地使用文化的创造，将神圣的传说、历史的变形和想象的现实综合起来，把它们转变为集体信仰（亦见 Diamond 1988; Herzfeld1985, 1986; Hill1988 ; Rambo1990）。但没有什么传统会一夜之间被创造出来，被创造的传统必须在一定程度上符合文化的习俗和已有的社会实践。这些创造的传统面临着很多挑战和商榷，在最初面世的时候，其意义必须有相当可变的余地。任何一种传统只有当它被整合进民众关于过去的信仰的时候，它才有广泛的吸引力和权威。它一旦被嵌入一个社会的记忆中，就代表了这个社会中很多成员的绝对真理。最重要的是，它的有效性和持久性与社会组织纠结在一起。

一个有活力的发明和创造可以从社会组织中获得“一个持久的框架，所有详细的回忆都必然符合这个框架”（Bartlett[1932]1954 : 296）。要分析这个“持久的框架”时我们就要问：谁在发明创造某一传统？这个传统为何会被创造？其中运用了什么方法？这个创造与习俗的观念和习惯怎样互动？在以这些问题为背景的前提之下，我在本章讨论毛时代大川村里国家组织的暴力行为。下文的讨论将首先考察大川旧孔庙被封既而被毁的环境。然后我们会考察这个宗教性场所的重建，尤其是人们对政治恐怖的记忆，以及孔庙庙管在主持庙宇重建和庙中的仪式的时候所用的具有高度创造性的、甚至精心设计的方法。

#### 被打击的大川

1950年十二月一个寒冷的早晨，天未破晓，中国人民解放军的一个团就包围了大川。不久前，有人报告说，有几个孔姓人要组织一场叛乱，这几个人在中国研究者所谓的“秘密会党”（见Chesneaux1971 ; Naquin1976 ; Liberthal1973 : 242-66 ; Perry1980 ; Wakeman1972）中占据要津。于是政府进行了这次军事行动。村中所有的出口都被封住

了，战士们挨家挨户搜查武器。整整一大车匕首、长矛、大刀、猎枪和老步枪被运走了，解放军组织了一个群众大会，五十个人被押上临时搭设的舞台。政府指责这些村民参加了“反动会道门”，军队和政府的官员都告诫他们，任何不轨行为都将遭到残酷的惩罚。半宗教性而又高度军事化的组织大刀会有三个核心成员姓孔，他们被押出大川砍了头。

搜查武器和大川的斩首表明了新政府要镇压宗教社团。五个月后，一场称为“清查登记”的运动将永靖县的11,500人确认为反动会道门分子。这些组织中最大的是良心道和道德会。良心道记录在册的成员有4,373人，道德会则有3,739人。良心道又称孔孟会，与孔氏家族颇有渊源。其首领大多数姓孔，其中有三个是大川人。在清查登记运动中，这个社团有十人被杀。在大川的三个人中，有一个自杀了，另二人死在劳改组。道德会也和孔家有关系。1916年孔繁正创立了道德会，其多数忠实的成员是大川人。在永靖的峡谷地区，这个组织有28个堂口。它的总部在一个称为“保善坛”的堂口，座落在大川附近的一个孔姓村。

从1947年以来，良心道和道德会就扬言有一场灾难即将来临，只有加入他们的组织才有救。虽然这种灾难预言引起了永靖县新政权的注意，当地官员最担心的还是第三个组织——大刀会。大刀会有2,565人，大多数装备有大刀、小刀和老步枪，好几个大川的孔姓人在其中占有高位。

地方官员怀疑大刀会在准备一场倾巢出动的叛乱，而大川大街上的一次争吵似乎又加强了这种看法。一位老村民回忆说，1950年解放军包围大川前的几天，一个党干部路过大川，大刀会的一个成员上来和他攀谈，但又说他太自大。两个人吵了起来，由于这个干部的老婆是大川人，围观的人们就上来帮他解围，他们没再打下去。大刀会的那个人很生气，并大叫说，他和大刀会的弟兄们要杀尽这个干部全家，还要杀尽镇上的所有共产党人。这个威胁触动了地方政府，他们叫来了解放军。

解放军搜查大川之前，村国民党时期留下的保甲制度也遭到了打击，但没有那么剧烈。在这种近似于军事组织的制度下，村庄被分为六个保，每个保有一个“分管”管理，他们又受一个“保长”统一节制。这些人是国家在地方的代理人，负责征兵、收税，并执行其它的政令。1948年8月，共产党在永靖取得政权，成立了“贫农协会”（简称“贫协”），取代了保甲制。从1938年到1948年一直负责过村中保甲制的八个村民受到限制，在没有经过政府允许的情况下不能离开村子。

在解放军对这些“秘密会党”采取行动之后，地主和富农成为下一批

被攻击的目标。1951年9月村中开始土改，到1953年6月完成。和别的地方一样，土改的第一步是划分阶级成分（见Crook&Crook1959，1979；Friedman，Pickowicz&Selden1991；Hinton1966；Shue1980；Vogel1969；27-62；C.K.Yang1959）。在大川，有五户被定为地主，九户被定为富农，他们都被当成“剥削阶级”。这几户的平均地产是326亩，相当于56英亩。大川的一个地主和两个富农被送去劳改，他们后来死在劳改组。这些家庭中的另外45个主要成员被剥夺了土地，在共产党任命的村干部监督之下生活。

### 庙宇的式微

村中社会秩序经受的最基本的改变，也许是人类学家所谓的“族老”（见Friedman1966：19-44；Hu1948；Potter&Potter1990：8-11）之衰落。如前所述，这个地区的孔氏主要有四门，在大川这四门又分为八支。土改之前，每一房占有一块居住地，一般是以一块重要的地产为中心，从而有了“老堡子”、“上巷道”、“瓦房”这些名字。家族制与保甲制同时存在，因而这些居住区中的公共事务由大的土地所有者、村政府、有文化的人、有号召力的人、以及仪式和族谱专家共同处理。但每个居住区还是只有一个名义上的管理人，称为“巷道老者”。这些人又受“大家长”的管理。大家长负责很多事，例如，如果有谁犯了错，由他来决定是否要用柳树枝子抽打那个人的光背。这种用来惩罚的工具称为家法，一旦动用家法，孔庙中就有一个钟响起来，叫人们都来看这种刑罚。到三十年代末，这种刑罚渐渐消亡了，但大家长和他的助手们还是族中纠纷的仲裁人、全村仪式的组织者，还是孔庙的管理者。他们的影响仍然是存在的。

我们考察一下大家长的出身就会发现，他们并非全部出于富裕家庭。他们也不一定要年纪多大、辈分多高。在地方家族组织中取得较高的位置取决于另外的四个标准：道德权威、政治影响、仪式专长，以及个人魅力。第一点在于公众是否觉得一个人能够理性而公正地处理公共事务。第二点一般来自于社区中那些富裕而有地位的成员的支持，他们试图在幕后影响村中的事务。第三点来自于公众是否信得过一个人可以主持仪式的执行。第四点和性格特点相关，看他有没有人所共知的英雄之举或文学才能。

但在土改之时，由于这些人习以为常的政治资源的被侵蚀，他们作为纠纷调解人的影响消退了，他们管理仪式事务的权力也不复存在，所

以他们的社会威望急剧下降。这种衰落的标志性开端是他们无法继续控制孔庙的附属小学和田地。

新政府以大川有影响的群体为打击目标，随之而来的是他们政治上的受迫害和经济上的衰败，这些都是经过深思熟虑和精心策划的。首先，保甲制度被取消了，随着，秘密会党也遭到了镇压。随后，那些最富裕的家庭受到打击。最后，家族组织和祭祖仪式也岌岌可危。新政府真是按照毛泽东提出来的军事策略，个个击破而战胜了大川潜在的对抗群体。

新政权对大川的控制步步收紧，必要时还使用暴力，这表明它对于庞大的宗教和血缘组织的潜在挑战是很担忧的。它要提防孔氏家族这样跨村组织带来麻烦，而大川作为这个家族的核心，则尤其受到了严密的监视。革命的恐怖使大川付出了沉重的代价。不仅是地方统治的传统结构被破坏了，社区互助的长期网络也解体了。虽说村中遭到直接打击的人数并不多，但整体上的影响却是毁灭性的。由于人们执行了毛泽东关于阶级斗争的理论，原来的权力关系被整个摧毁了。原来的社区精英反而要听命于本来很低贱的人们。同时，由于共产党对社会经济的“阶级成分”重新界定，按政治标准划定“出身”，原来的亲属结构被打破了，社会区隔重新划出。一旦有谁被划为“阶级敌人”、“反革命”或“地主富农子女”，近亲就变得十分疏远。原来的道德理性是建立在传统伦理标准之上的，而今却被粗暴地摒弃了，公共职位落在了那些政治积极分子手中，这些人对地方问题的解决与他们对新政权的忠诚是紧紧相关的，而这个新政权显然是非常强大的力量。

## 庙宇的关闭

1958年八月中旬到九月，这是大跃进中的高潮时期，公安和民兵在永靖县抓了855人。我翻阅了永靖县的档案，这件事被称为“五八大搜捕”。被抓的人中有21人被立即处决了。其他人，主要是先前的地主、秘密社团的领袖、和国民党有关系的人，被关押在县或区（公社）政府的办公室里。政府严厉警告他们，要遵从大跃进和集体化的路线。直到人民公社制在村一级形成后，他们才被释放。

这些逮捕与杀戮是与一场“反封建特权运动”相伴随的。所谓的“封建特权”指的是县政府官员所认为的旧秩序的残余，特别是宗教领域的残余。在共产党掌权的最初几年，大型宗教社团的头目被铲除了，但很多中层会员却被释放了。很多幸存者参与了小型宗教团体的秘密活动，



这些活动与祭祀各种神祇和地方保护神的庙宇相联。政府怀疑这些人可能成为抵制集体化的力量。

反封建特权运动的结果之一，是永靖县内主要的道教、佛教和民间信仰的庙宇场所都被拆除了。只有建在山洞中的全国知名的一组寺庙得以幸免。拆庙剩下的建筑材料被用来建筑桥梁、学校和水利设施。根据政府的命令，村一级的小神庙和祖祠被关闭或转为非宗教的用途。这时候，大川的孔庙被封了。

临近东乡县的一场宗教性军事叛乱使政府提高了警惕，也是导致关闭全永靖县的宗教场所，逮捕宗教人员的主要原因。1958年八月中旬，东乡县礼拜寺中的阿訇们组织了反对公社化的运动。有一些政府官员被杀（具体数字不详），其中包括东乡县长。叛乱很快被解放军的一个旅镇压了。

我根据自己的访谈和官方材料得知，从1950年末解放军袭击到1958年人民公社建立，仅大川就有至少十个孔姓人被处决或折磨致死。同样是在这个时期中，大川有121人被划为“坏分子”和“阶级敌人”。这中间包括两个从前的族老、九个“保长”、五个“封建迷信分子”两个前低级国民党官员，两个教师，“地主”和“富农”户中的48个成年人，51个宗教社团成员。他们遭到的刑罚包括长期徒刑、劳动改造、政治上被监控、财产被剥夺，以及被禁止外出旅行。

## 庙宇的凌迟

孔氏的宗族制度式微了，大川社会的旧秩序瓦解了，随之还有不断的政治运动，目的是要消灭旧社会的残渣余孽。例如，至少在六十年代前期，巫医卜算之辈依然在暗中活动，但一旦文化大革命突然降临，连这些活动都不可能了。文化大革命对传统文化的打击面很大，我们可以从对宗教设施的拆除焚毁中看得很清楚。象皇历、经本、罗盘和冥签这些东西都被没收了。这些东西本来是藏在暗处的，村干部往往借助于告密者将它们找到。1974年初，大川依稀可辨的旧文化的残迹只有那座空空荡荡、泡在水中的孔庙了。但即使它的日子也屈指可数了。

1973年3月的一次会议上，毛泽东提出批林批孔。林彪曾是毛的钦定继承人，但后来两人发生了冲突，林彪阴谋杀害毛泽东未遂，仓皇逃往苏联，据说在途中飞机失事而死。这场运动正式开始于1974年，它把孔子也当作打击目标实在令人费解，而今这通常被解释为是对周恩来总

理的攻击。在林彪死后，周恩来试图重新任用文革初期被毛泽东革职的那些高级官员。罗德里克·麦克法夸尔认为，孔子之所以在运动中被批判，是因为他曾经提倡恢复周朝的政治和礼乐制度，方法则是重振那些已经衰微的贵族之家，即“兴灭国、继绝世、举逸民”。这“虽然转弯抹角，却明白无误地批判了周恩来重新起用一些高级干部的措施。使人产生这种感觉的一个原因是周的姓氏的缘故，他们所批判的一位公元前12世纪最伟大的政治家周公，正好与周恩来同姓。”（MacFarquhar 1990：550-551，译文根据中国社会科学出版社1992年8月《中华人民共和国剑桥史》，359页——译者）在这场运动中，孔子、林彪和周恩来被奇怪地联在了一起。运动牵连了几百万人，从学校学生、政府官员，到知识分子和工人、农民、解放军战士。在村一级，受影响最厉害的就是那些姓孔的人了，他们姓的就是孔子的姓呀。大川村因此而遭殃。

1974年2月，干部们在永靖县城开了一系列的会，在会上他们筹备在全县各公社展开群众运动批林批孔。根据永靖县档案中保存的“批林批孔”简报，县人民武装部派出了由十四个干部组成的工作队，进驻大川所在的公社。这些干部动员了一百多名当地民兵，他们配备有自动步枪，一旦孔家人对运动发生暴力抵抗，就采取非常措施。

公社政府在中庄，这是毗邻大川的一个孔姓村。在这个村里，工作队和民兵在居民住宅的墙上贴出了150幅政治标语，在黑板上写出了34条通知，画了26幅漫画，这些都是针对林彪和孔子的。这些事情被记录在一本厚厚的官方文件中，旁边还有另外一份报告，其中承认运动受挫，动员群众批判孔子很难。

在一些时候，政治标语被撕毁，黑板被打掉了，运动当然就受挫了。虽然人们立即怀疑这是孔家人所为，但到底无法判断出自何人之手。不过政府还是要寻找罪魁，工作队和公社干部商议妥当后（其实这早已提上议程），他们开始执行一个计划：夷平大川的孔庙，从公众视野中消灭掉儒家的最后物质痕迹。同时他们也决定，民兵将拆下来的建筑材料运到公社，用来修一座仓库。大川人听说了这个计划，一群老人要求村干部自己先把孔庙拆了，孔家人至少可以自己保住建筑材料。公社领导还没来得及派民兵下去，大川人已经悄悄地拆掉了孔庙，其建筑材料和很多设施被保存在村中木匠的作坊里。公社要求村里上缴孔庙的建筑材料，遭到村干部拒绝，他们说他们不知道谁拆了孔庙，也不知道建筑材料藏在哪里。

工作队和公社领导本来想戏剧性地拆掉孔庙，以全身心投入到了运动之中，这件事情使他们失去了这个机会，更加使他们恼羞成怒。为了

报复，他们挑了一群中学生，带着他们前往孔庙的废墟，叫他们在瓦砾中堆起一个象坟墓一样的土堆。他们带着孩子们大喊政治口号，攻击这个临时性的儒家象征，这成为一个侮辱性的公众仪式。参与的很多学生自己就姓孔，大川的村干部也要参加，围观的都是村里人。

我在大川的田野工作中进行访谈，被访者说大川没人敢反对这种侮辱性的仪式。工作队和公社干部有一百个全副武装的民兵作后盾，他们就在不到一里远的公社。他们本来就是处心积虑地要惹得人们生气，寻找口实采取更激烈的行动。

### 寻找迫害的记忆

孔家人是如何回忆那些年的政治迫害的？村民从这些经历中得到了什么教训？我为了寻求这些问题的答案，列出了一个表，把从1949到1976年发动的全国性运动中当地的重大事件列了进去。我利用县里的档案，可以通过官方文件重建一部不大完整的大川晚近史。因而我的访谈要弥补这些文献材料的不足，这是一项比我所想象要困难得多的任务。

虽然村中的访谈填补了很多官方文件中的空缺，但其中还是有许多回避与沉默。村中政治史的口碑叙述零零碎碎，令人失望。事实上，村中的被访者很不愿谈文革之前的政治运动，因为，即使在毛泽东之后的政治中，土地改革、村庄精英的被迫害、地方信仰的被压制、对半地下而有武装的宗教社团的打击仍然是不能被批评的；政府仍然认为这些是改造中国社会的重要而正确的步骤。从1949年到1976年毛泽东去世，中国社会主义的官方历史中，只有文革可以被否定。

所以在访谈中，那些文革前受迫害的人们总是求助于一种“辩白策略”，他们总是说自己是被错误地划为了人民的敌人，而不是质疑这些迫害的前提。有些人总是试图说服我，他们被划为反革命的时候，是受到了诬陷。另外有些人抱怨说，他们其实只有很少的土地，但却被划为了地主。一个村民详细地叙述了他家五代之中的地产变化，就是为了向我说明，他父亲是被错误地划为了“上中农”。

解释完这些之后，被访人就会继续讲他们受政治迫害的经历，不是说这应该不应该发生（无论对他们还是别人），而是说这是否应该轮到他们头上。他们总是说，针对地主、宗教头目、国民党政权的地方代理人，以及秘密会党头头的政治运动是应该的，但自己却被错误地打击了。我最初的访谈试图从他们的个人视角考察大川的政治史，这并不很

成功。

在村中住了很长一段时间后，我感到我的被访人觉得，一个外人，特别是一个城市来的学者喜欢听他们讲述毛时代的村庄生活，这很奇怪。此外，很多人认为外人不可能理解当地事件的复杂性。并且，他们显然害怕他们给我的信息会被滥用，以致破坏他们和别人的关系。为了摆脱这种困境，我放弃了直接访谈的方法，而是更加注意被访人叙述中的潜台词。我所谓的潜台词，指的是散乱但有说明力的评判，间接的证据，无意带出的观点，以及私下的闲话。一旦我开始把这些东西拼到一起，口碑叙述中那些杂乱无章的东西就开始成为很多事件的重要证据，包括重建孔庙主殿大成殿时对灵牌不合习俗的排列。

### 调整灵牌

在这座新建的大殿中，共有五个灵牌，由柳木制成，黑边蓝地，刻以金字。正中央的灵牌有三米高、近一米宽，是孔子的。它放在一个砖台上，罩以彩色丝幕，周围排着小花瓶，内中放有纸花。上写：“大成先师至圣文宣王先师孔子之神位”。

孔子灵牌前是一个供桌，其侧面有两个木柱，上以精湛的书法写有一副对联。木柱上的横梁上有三副标语，金线镶边，上有手书的尊孔话语。标语和大殿最高横梁之间有一块明显的空当，那里特意空出，准备将来装上由孔子第七十六代传人、末代衍圣公，而今还在台湾的孔德成手书的大木匾。供桌右侧的灵牌是“四圣”的，四圣即颜回、曾子、子思和孟轲，他们都是孔子的追随者。左侧的灵牌是“七十二先贤”的，他们是孔子的亲炙弟子。这两个灵牌分别放置在一块平台上，上面也罩以丝幕，围以纸花。

两侧的墙内有两张平桌。上面的灵牌上分别写有“来甘五十二代世祖性可公之神位”和“来川五十八代世祖裕后公及五十九代彦峥、彦魁、彦斌、彦嵘四宗始祖之神位”。

这五个灵牌的奇特之处是，它们将完全不同的两类人拉到了一起——孔家的祖先和与孔家无关的古代士人——这种安排方式和传统的方法完全不同。据守庙说，新庙不但和1958年被封的那个旧庙不同，而且和1984年临时建起的祖龛也不一样。例如，在老庙和临时祖龛当中，孔子的灵牌上不仅都刻有“至圣文宣王”和“大成先师”这些名号，而且有“圣祖”的字样。但在新庙的灵牌上，“圣祖”两个字却被删去了。

而且，在老庙和临时祖龕中，孔子的供桌周围摆满了当地祖先的灵牌。其中有从广东来到兰州的孔嘉兴、以及他后来那些移居颜家湾和来到大川的后代们。但在新庙中，这些祖先的灵牌被降格摆在了侧面。而孔子的灵牌周围则环列他自己的追随者。其中只有一个是孔家人——就是子思，据说他是孔子的孙子。

另一个区别是：老庙和临时祖龕明显就是纪念孔氏祖先的。而1985年开始筹划修建新庙的十四个人在访谈中告诉我，他们的目的是提供一个固定场所，以便进行对中国文化奠基者的更广泛的纪念活动。他们是庙管，他们坚持说这新庙不仅仅是孔家的祖庙。

为了理解孔家人为什么要把外人的灵牌和自己祖先的放在一起，并且把这些祖先置于第二位，为了理解为什么他们认为有必要至少在公众中重新界定庙宇的性质，我们必须考察庙管如何试图重构庙宇历史，如何恢复老庙的旧观，如何创造出恰当的仪式的复杂过程。这种考察以一组同代人的分析（cohortanalysis）为开端，然后追溯对政治迫害的恐惧是如何影响了一系列文化的创造的。

## 同代人

同代人分析最初产生于人口学，后来被运用到社会学和社会史研究。最初起源于人口学之时，它集中于同时出生的人。社会学家和社会史家运用它时，往往和历史世代（historicalgeneration）的概念一起用，后者就是指那些分享了一些历史时刻的人们，而正是这些历史时刻塑造了他们的认同。

罗萨尔多（RenatoRosaldo）运用同代人分析来研究菲律宾卢尊北部伊龙哥特人中的集体记忆，他这样阐释此项技术的有效性：“同代人分析的出发点是，探询一群人在多大范围内自己意识到他们作为群体的认同，而他们所面临的生活机遇则与老一辈和小一辈都截然不同。这种群体的形态，也就是其集体认同的形态，最初是基于对生活可能性的一种共同感觉，然后又基于对生活结果的共同知识或共同反思。”（Rosaldo1980：111）。换句话说，同代人的文化性情是由他们对某一独特历史时间中事件的体验塑造的，而这些事件又是在他们生与死的时间框架内的。

另一个对同代人分析的杰出运用是一项关于社会记忆的研究，由舒曼（HowardSchuman）和斯科特（JacquelineScott）（1989：359-81）完

成。他们调查了成年美国人的一个全国样本，要求被调查者指出或描述十二个重大的“过去五十年中全国性或世界性的事件或变故”。他们俩的研究是为了阐明世代影响、生活经历和集体记忆之间的关系。这项研究要检验的一个核心假设是：年龄接近的同代人在青少年时期经历的历史事件和社会变故是否会对他们“在可记忆性（memorableness）上造成最大影响”。舒曼和斯科特在提问时参考了哈布瓦赫的观点，特别是他在自传性和历史性记忆之间做的重要区分。看起来，前者比后者的结果更重要，内容更丰富，对个人也更有意义。从哈布瓦赫发展的集体记忆概念出发，舒曼和斯科特提出，对直接经验到的现象的自传性记忆，是否真的比人们只是听到或读到的时间影响更深。他们发现，被访者指出的十二个事件“不规则地指回到他们自己还是十几二十岁的时候”。这个发现说明，对重要的政治或历史事件的记忆与年龄关系很大，特别是与青年时代紧密相连。这也回应了另外一些支持哈布瓦赫一个命题的研究，这个命题就是，重要的公共事件对直接参与者的心理影响巨大，特别是当他们的成人认同刚开始形成的时候（见Brown&Kulik1982；Rosaldo1980；Winograd&Killinger1983）。

这种分析的一个基本问题是，它假设同龄群体在青年时共有的经历对其记忆有内在影响。它想当然地认为对事件的直接参与与能否回忆起这些事件的能力相关。耐瑟（1982）指出，同代人记忆的保持有可能是不断地练习某种记忆和讲述一个故事的结果，他从而对这个假设提出了质疑。他强调，在一个时期，同代人经验的重要性并不总是很明显，这些都是后来形成的。他指出，研究者总是忽视同代人记忆的不断排练。因而，记忆接受的重要性很少被研究，而这对于回忆事件是很重要的。

大川的材料当然支持了耐瑟的观点的有效性。我们即将清楚地看到，在大川孔庙的重建中，同代人记忆扮演了重要的角色。但我们必须指出，这里所说的同代人是一群老人，他们对重建庙宇的意见是由一个过程塑造的，在这个过程中，他们自己的记忆为制度利益所调整。

### 庙管群体

负责建筑和管理新庙的十四个人被当地人称为“愿主”。在这里，“愿”字指的是他们对于建一座好庙并管理好它的承诺。1986年9月，永靖全县的孔姓村的代表召开了一个会，就是在这个会上，他们作出了这些承诺。在开这次会时，只有“大愿主”不到四十岁，其他愿主都是六七十岁。十四个愿主中的五个来自大川，是庙宇的主要管理者。大

愿主，那个最年轻的人在1986年到1988年之间是村长。他下面是二愿主。二愿主是党员，当过区长，管辖几个公社。但后来有个中央工作队在一次饥荒调查中发现，1961年，在他管辖的区里有300人饿死，因而他被撤职了。然后是另外三个出身大川的庙管，两个人是庙宇的会计，另一个是个出色的书法家，他在监督了庙宇的修建后，住在庙里，成为守庙人。两个会计中的一个曾经是一个小学的校长，到1954年他被撤职并错划为反革命。另外一个是个“模范厨师”，在六十年代曾经给县领导做饭，而今和县政府里的人关系还很好。

这些人出身各异、社会阅历也不同，在其它事情上也许不会合作得很好。但对于庙宇管理，这些差异反而是有益的，因为他们彼此的阅历和关系可以互补。虽然他们之间也为很多问题争论，但他们都一致认为，庙宇的利益高于一切。这意味着，他们不仅有共同的责任，而且有共同的记忆，因而他们可以向公众提供庙宇历史及其现代意义的一个较统一的解释。

为了形成这样一种统一的解释，这些庙管反复排练对庙宇历史的讲述，就象演员在准备一出戏。例如，他们为了给建庙攒钱，不得不考察了该庙的历史，把它以前的重要性弄得很清楚。为了这个目的，他们翻阅了现存的族谱和其它古老的记录。在1905年编辑的一本族谱中，他们发现了一份文件，上面记载了十六世纪庙宇接受的牲羊数目。其他的文献记载或口耳相传的记忆使他们确证了庙宇在1785年的被毁，在1792年的重建，在1864年被焚毁时的环境，1934年它的重建的领导人，庙产在1953年的被没收，政府在1958年对它的关闭，以及最后它在1974年批林批孔运动中的被毁。

庙管们在审视这个建筑物饱经忧患的历史时，也十分痛切地感到了村庄风雨飘摇的过去。当他们找回曾经属于庙宇的东西的时候，他们意识到自己的事业是和政治紧紧纠缠的。他们找回的包括三类东西：仪式用具、一般家具和建筑材料。仪式用具包括一个大铁钟、几个香炉、供桌和小灯笼。1953年，这些东西落到了私人手中，当时庙中的地产归土改积极分子所有，负责庙宇的人们被吓坏了，无法再有效管辖这个神圣的场所。家具包括小学的桌椅。其中一些变成了大川1958年成立的八个生产队的公产。建筑材料则包括砖、瓦、石、大梁、窗户和大门。1974年孔庙被毁后，这些东西藏在了村中的木匠作坊里，1981年，当大川的集体财产被分给个人的时候，它们又进了各个农户。

为了搜寻老庙的这些遗迹，庙管必须去询问那些从土改到八十年代初当村干部的人们。在这期间，他们对激进社会主义的整个历史进行了

检视。人们问原来的村干部，谁得到了这些庙产，为什么得到。由于建筑材料是最需要取回的东西，他们详细考察了当初老庙被拆的情况。人们考察了前生产队及下属的八个“生产队”的帐本。人们咨询了目击者，列出了一个庙产清单，贴出了一个通知，号召人们自觉地把庙产交回来。最后，修建新孔庙所用的建筑材料中有一半以上用的是找回的老庙庙产。

庙管竭力地重建庙宇历史，找回它的旧庙产，他们不可避免地要面对历史上很多活生生的细节，这些细节是从1949年解放以来就和庙宇的命运紧密相关的。这些故事使他们极为紧张，因为这使他们通过历史的透镜看待自己的事业，而这段历史又恰恰充满了逮捕、监禁和杀戮。他们说他们同时也开始认识到，他们必须想办法说服党政领导，庙宇的重建并不意味着非法的迷信崇拜的恢复。他们说，他们尤其强调了孔子的文化遗产，使掌管公安和宗教事务的官员认为，这座庙是一个历史教育中心，而不是组织可疑的活动的场所。

这些预防措施并不是杞人忧天。直到九十年代前期，县政府还是保存着关于孔家的秘密文件。在县档案中，有很多个人材料和法庭判决，其中包括三个孔庙庙管和永靖县孔家100多成员的情况。这些文件中充满了口供、公安报告、告密者的条子、法庭记录，这些都是毛泽东时代的东西。虽说这些已过时了，但一旦政府要想镇压家族和宗教组织，这还是攻击孔家人的潜在武器。

## 文化发明的政治基础

庙管们为了保护自己，试图为他们的事业造出一个安全的公共形象。上文所说的对灵牌排列方式的变化，就是他们为达此目的的一种手段。他们为新庙起的名字也是一种手段。

庙管们首先否决了孔庙的提议，因为在汉语中，这完全可以解释为孔氏一家的场所。多数村民称之为“圣人殿”，他们也不同意。他们之所以反对这个叫法，是因为他们知道，当地的祖先并不是圣人，而他们的灵牌也供在了大川的老庙中。他们最后决定称之为大成殿。虽说庙管知道这个名字在庙宇最早的历史中就有了，但在解放前的中国，只有国家控制的大殿才能叫这个名字。在这样的殿里，政府官员决定谁的灵牌可以和孔子陪祀（Shryock[1932]1966；Watters 1879）。大川的孔庙管理者指出，这种官方孔庙并不禁止孔家之外的人参观，他们选择这个名字是为了造成一种印象，即他们的新庙和过去的官方孔庙一样，不只是一



个祖祠。他们在公开场合会说，大川的庙其实几百年以来都叫大成殿，现在只是恢复了这个传统。他们又说，庙宇的这个中性的名字可以看作对不姓孔的人的邀请，叫他们也来尊孔。但为了完成这一点，他们给自己带来了很大麻烦。

第一个问题是，庙宇的主殿中放有他们的当地祖先的灵牌，那么它是否可以被称为大成殿。管理者们指出，曲阜的大成殿也是一直就把衍圣公的牌位排除在外，也不包括住在圣人故里的孔子后裔。至少在民国时期（1911-1949），这些灵牌是被放在孔府中的一组殿里，这是一组很大的建筑物，离孔庙虽然很近，但毕竟是分开的。

庙管很忌讳人们指责他们缺乏仪式知识，他们宣布，一旦资金允许，他们就建一座偏殿或后殿，单独存放当地祖先的灵牌。但这个计划又会引起另外一个无法解决的问题。庙管们在把孔子弟子的灵牌加进去的时候说，这些历史人物可以被当作文化英雄来崇拜，甚至可以被大川中的非孔氏和附近村子的人当作远祖崇拜。他们为了支持这种说法，宣称大川和附近村子中不姓孔的人是和孔子弟子有关的——因为这些弟子共有七十多个不同的姓。由于多数中国人对这种儒家伟人祠知之甚少，乡村小民更是如此，庙管希望他们的说法不会遭到挑战。

但还有一个问题：由于孔家人可以向所有灵牌叩头，而不姓孔的朝拜者只能向孔子及其弟子的灵牌叩头，那么如何达到仪式的统一性？为了解决这个问题，1991年，庙管制定了一套新的仪式规则。

从1985年起，每年农历八月二十七，也就是孔子诞辰这一天，大川举行纪念孔子的大典。首先，二十六的傍晚，人们要以浩大的队伍将供品从屠宰场送往临时祖龛。整个典礼在午夜开始举行。

1991年，新庙竣工了，大川形成了不同的仪式方案。按照新规定，添加了一个午时（白天）典礼，参加者包括孔家的普通人、孔家的姻亲、妇女和儿童，甚至包括其它村庄和附近工厂中的陌生人。这些人被鼓励鞠躬或叩头，向孔子、四位哲人和“圣门七十二贤人”表示敬意——但不向孔氏祖先行礼。

至于午夜的典礼，参加者要严格限制在经过挑选的孔氏家族的代表中。这些人要扮演一定的角色，从司仪到乐师和门卫。他们要向庙中所有的灵牌叩头。孔家的女儿和媳妇可以参加午夜庆典，但不能参加在灵牌前祭献供品和宣读祭文等重要仪式。午夜庆典结束时，要有两个人在关上的庙门背后吃掉一部分牲肉。为了体现血缘继承的连续性，其中一个要出自最高的辈分，另一个出自成人中最低的辈分。

我们可以从1991年庆典中的一本帐本中看到，新发明的午时典礼是成功的。其中记录了大川的十五六个非孔姓家族的捐助，这些家族都派代表来参加了中午的典礼。这些捐助包括现金、灯油、纸花、彩旗，以及上书尊孔口号的红色横幅。有一个非孔家族在先前已捐助过了，所以没记在帐本上。作为回报，参加白天的仪式的这些非孔姓家族得到了糖果、花生、馒头和鲜果。只有小条的肉给这些参加者，主要是给孩子。牲肉被保存起来，来犒劳其它孔姓村来的男性长者。

庙管在进行晚间的仪式时，将庙宇的核心功能定为祖先崇拜的中心。由于增加了白天的典礼，他们创造性地把参与范围扩大了。最重要的是，这种双重的仪式为人们创造了一个非常需要的盾牌，可以抵挡政治干涉。庙管通过对过去的反思，认识到他们有必要向政府官员说明，这个庙是文化教育的公共场所，而不仅仅是一个祖祠。在这方面，他们对历史和仪式的创造性运用是政治手腕的一个典型例子，对于集体记忆、回忆的制度基础，以及文化发明的逻辑之间的关系确实提出了有趣的问题。

庙管的小心谨慎无疑体现了文化发明与政治手腕的痕迹。这些人必须想想村中地主和其它社区领袖所受的迫害，掂量掂量自己的事业。他们从族谱记载、口述传统和目击叙述中选择和重构了过去的重要片断，开会达成如何操作仪式的观念，重构庙宇的历史，完成资金积累，为庙宇及其相关活动选择名称。这是很象排练的一个过程，在群体咨询、集体利益和制度责任的框架内重新组织人们的回忆，对于个人回忆的新形态创造了基础。

从一种跨文化的角度看（见K.Baker1990：31-58；Bodnar1989；1201-21；Schwartz1982：373-97），对于那些只通过考察历史的工具性来掂量它的分量的人来说，个人记忆与记忆排练的这种相互作用提出了特殊的问题。正如本章开头所说的，把文化传统当成被创造的而不是历史现实，这已经成为近来的人类学和社会史研究中的一种时尚。学者们利用这种方法，十分关注民间对过去的概念虚构的成分。虽然如此，通过创造传统以建立合法性的意图并不是随意的和武断的。所创造的传统必须适应于各种社会考虑和文化习俗。而且，这种创造必须对于一般性的公众有一种感情上的吸引力，这样它才是有活力的。关于这最后一点，我们将在下一章展开论述，以考察大川孔庙中高度情感化的一些方面。

## 第四章 社区苦难记忆

### 大洪水

1961年3月31日上午十点，盐锅峡大坝的水门关闭了。二十四小时后，当这个水门再次被提起来时，黄河水已经灌满了大坝后的水库。这个人工湖占地160平方公里，为了清出这块地，有十六个村庄被淹，9014人迁走。总共损失了1507座房子、1984英亩农田、2079个坟墓和110975株果树。

被淹的村庄中最大的是大川。它的近一半人口被转移到了别处——多达1,298人。留下来的人——共有1,344名男人、妇女和儿童——迁到了老村中的高地，住在了村背后秃山脚下的一排墓地当中。大川人失去了他们毗邻黄河北岸的肥沃农田，剩下的人口面临着食物、居所和药物的严重短缺。1959年后半年，一场严重的饥荒席卷了甘肃的这一部分，中国还正处于大跃进发动后的“三年自然灾害”之中。在大坝开始投入使用之时，大川人穷困已极，只能吃“代食品”。其中包括谷糠、草、野草药、榆树皮、土豆梗、茴香子，甚至墙上的石灰。移居和农田果园的被淹更加雪上加霜，在大川，饥谨夺去了至少五十条生命。

迁居强烈地破坏着孔姓人的认同感。他们已经经历了一系列残酷的政治运动，而今又一下子被夺去了祖先在十六世纪初留下的土地。至现在虽然已过去三十年了，但一提起老村的消失，老头老太太们还是忽忽欲狂。这种体验仍然是很鲜活的，就象心理学家所说的“闪光灯式记忆”（flash-bulbmemory）——这是在高度紧张与情感反应的境况中形成的不可忘记的体验（见G.Cohen1989：128-130；Reber1985：430）。本章将要考察迁移的体验是如何被记住，并在记忆中和大川孔庙联系起来的。

### 水利工程与中央计划

研究发展中国家大型水利工程的人类学家证明，移民的强制性总是不可避免地带来“非人性化的后果”（dehumanizingeffect）（Farmer1992：19），而且总导致“文化认同的危机”（Scudder1973：51）。水坝或水库从它们占用的土地上夺走的是那里的道德图谱，人们生存的根基，以及深切的情感认同的历史标准。迁移之后，迁走的人们

因社区的瓦解而受到巨大创伤，土地失去了，他们又要在完全不同的生态系统中生产必需的食物，而适应陌生环境中的社会秩序又有很多困难，他们必须为这一切而斗争（Ackerman1973）。这些问题不仅在大川十分明显，而且，在中国，所有其它在河谷盆地中发展的工程中都是一样的。

造大型水库和电站是共和国计划经济的一个特点（Greer1979；景军 1989：41-46；Smil1984：10-61，1993：99-116；田方、林发棠 1986：185-229）。在1949年的时候，中国很少有水库的储量超过100,000,000立方米；今天中国已经有360多个这样的水库了。这些水库大多建于六十年代和七十年代，那时候的政策几乎不关心迁走的村民在社区瓦解、失去生活保障的情况下如何、甚至能否安置下来。再加上政府提供给移民的赔偿极少，这种对个人和社区需求的漠视更加剧了。有时，这些赔偿甚至不够建筑临时住所和饮水设施。在永靖县，赔偿不足的问题尤为严重。

永靖县周围环绕着荒凉而风化的山丘，又受到多风的黄土高原的自然条件限制（WorldBank1988）。但在它的腹地，从青藏高原上涌下的洮河、夏河和黄河使得耕地得以灌溉。这三条河在永靖县汇成了一条，必须穿过极窄的刘家峡、盐锅峡和八盘峡等峡谷。这些峡谷成为建造梯级大坝的理想地点。

1955年6月30日，副总理邓子恢在全国人民代表大会的一次会议上宣布，政府正在计划建46个大坝，以“永久地控制黄河，利用它的水利资源”。人们希望这些大坝能够遏制洪水，使灌溉面积覆盖黄河谷地的65%，每年发电1,100亿千瓦时——这是全国1954年总发电量的十倍（邓子恢 1955：32-34）。

为了实现这个雄心勃勃的计划，政府在永靖县内的刘家峡、盐锅峡和八盘峡修建了三个水电站。工程于1958年开始后，1961年，盐锅峡水电站建成，有一个高达57米的大坝。刘家峡水电站的修建也是从1958年启动的，1969年竣工。它的大坝高达147米；这个大坝在中国的水利设施中是最大的，纪录一直保持到八十年代。八盘峡水电站的建设始于1968年，1975年竣工。这个水电站周围的村庄在行政上受兰州管辖，但其33米高的大坝背后的水库淹没了永靖县的一部分。

这些工程赶走了43,829人，淹没了118,229亩农田。虽说这也引起了附近其它三个县的移民浪潮，迁走的人大多是永靖县的（甘肃经济计划委员会 1987）。在短短十七年中（1958-75），永靖人口有四分

之一被迫迁移了。如果说该县历史上有哪一件事是山谷地区的每一个成年人都记住的，那就是成千上万的人们如何被迫背井离乡。

多数情况下，永靖人民是反对迁移的，他们进行了各种形式的反抗（景军 1989：41—46；王卫民 1989：6—7）。反抗遭到了镇压，许多村民被民兵赶出了家乡，这些民兵大多来自没有受到水利工程影响的村庄。迁走的农民大多仍然在永靖县安家，住在黄土坡上或半淹的谷地村上面的山坡上。由于赔偿措施有很大缺陷，他们终究难以在迁居之后恢复元气。盐锅峡工程进行期间，人均赔偿是250元；刘家峡工程期间的移民应得人均赔偿364元。由于预算裁减，每次人们实际得到的都比许诺的少20%。在八盘峡工程中搬迁的人们每人收到了1,100元，这在七十年代前期实在是一项相对很慷慨的补助政策了。这使得移民可以用抢救出来的建筑材料建新房子。但即使在这时候，补助金还是不足以弥补耕地的损失。至于1961年和1969年完成的盐锅峡与刘家峡工程的赔偿，算起来就简直是明抢了；提供的补偿甚至不够果树的损失。

这些赔偿的不足可以解释迁移的村民为什么要花那么多年来摆脱贫困了。1988年，这些迁移的人们的人均收入和食物占有比迁移前还少30%。这种下降的主要原因来自土地的丧失。在迁移前，人均占有耕地2.72亩；1988年则是1.39亩（甘肃水利学会 1988：19）。后面这个数还包括了从黄土坡上新开垦的荒地，地里的出产根本不够一个成年人吃的。1989年，当我第一次到永靖的时候，县政府说移民中有近一半依靠紧急食物供给和扶贫款，否则就有可能导致饥饿对生命的威胁。

### 主导叙事

政府从未公开承认永靖移民引起的紧张而持久的问题。相反，它制造了可称为“主导叙事”（masternarrative）的说法。我用这个概念指对永靖三个水利工程的官方叙事中较为固定而持久的主题。在政府宣传、学校和传媒当中，这些工程为中央计划、工业增长、发电事业，以及河谷的一般性发展作出了贡献，因而变得十分辉煌。而对于数万移民，官方叙述却有意地回避了。这种官方叙事有两个典型的例子，一个是一部电影纪录片，另一个是小学课本。

这部纪录片是甘肃省电视台拍摄的，它把盐锅峡水电站描绘成黄河上“第一颗璀璨的明珠”。影片讲盐锅峡水电站是“在最短的时间内以最少的资金建成，在中国社会主义建设和工业发展中写下了特殊的篇章。”

在小学课本中的一篇课文里，以一个小孩的口气讲了一个故事，这个孩子和他的爸爸到三个水电站中最大的刘家峡水电站玩。这孩子从老远就看到“这座大坝有40层楼房那么高”。课文描述了从坝顶看到的壮观景象，然后写到：“我们从坝顶乘电梯下了大坝，钻进水电站的心脏——电机房。电机房里灯火辉煌，五台绿色的大型发电机组，整齐地排列着。爸爸说：‘这五台发电机组每年发的电，比解放前全国一年发的电还多……’”（人民教育出版社[1988]1991：76—78）。

主导叙事精心谋划，将痛苦的经历排除在报纸报道、影视广播，以及其它的公众媒体之外，从而将一个残酷的事件合法化了。纪录片在1992年8月17日的电视上播放过一次，其观众包括大川的人们，这是制造忘却（*amnesia*）的典型手法。课本是由北京的一家教育出版社出版的，全国的小学都要使用，其中包括永靖的孩子，这些孩子的父祖就曾经因为刘家峡工程而迁移。

### 怀疑与毁坏

大川人这样的移民是怎样看待这些水电工程的呢？在很多采访中，被访者抱怨说他们用来准备迁移的时间太少了。他们讲到洪水时就象从未预见到似的，讲到村庄的消失就象讲起灭绝性的灾难。一个村民说他是最后离开的人之一。“我离开村子的时候，水都到了膝盖了。我不会游泳。我跑啊跑，直跑到山脚下才敢回头看。”一位老太太，当时还很年轻，是三个孩子的母亲，她说，她家的土坯房“裂开了，象扑克牌一样一张一张地剥落下来”。另一个人在洪水来时只有十二岁，他说他永远也忘不了他奶奶的嚎啕大哭。“我们全家跑到了坟地上，那里高一点，可以躲躲，我在那里睡着了。后来我醒了，奶奶在旁边呢，跪在地上，张大了嗓门哭着。我往下望村里我们的家，除了水什么也看不到了。”

听着对村中洪水这种富有感情色彩的叙述，我开始还以为政府放水门的时候没有提前发出警告。但我错了。最后我认识到情况要复杂得多。1958年9月27日盐锅峡工程启动，在这之前已开过一次群众大会。在会上，中央和省里的领导指出，这个工程是大跃进中的一个国家项目。附近的城市临夏很快成立了一个移民委员会，成员包括政府官员和建筑部门人员。移民委员会颁布的最初的文件之一，就是发给负责那些在水库预计水面之下的村庄的地方干部的。这个文件命令当地干部向人们讲清楚水库在经济和政治上的重要性。一个月后，它又颁布了有关移

民的更为详细的命令。委员会为了估算可能的财产损失，组织一队干部逐村调查。调查员要做两件事：叫村民抓紧时间及时离开，对私人财产和集体耕地列出一个清单。

当地农民对移民委员会的任务有错误认识。起初，政府官员和建筑部门吹牛说黄河可以在一年之内制服。但很多村民，特别是老人，对政府的说法冷嘲热讽。大人们告诉孩子，四十年代国民党政府请来美国的技术顾问要在这里建一个大坝，结果还是失败了。这件事指的是，1945年九月，一队中美水电专家曾来过永靖。他们由张光斗和萨文奇

（John Savage）带队。前者是国民政府水电部长，后者是华盛顿州库利大坝的总工程师。他们两人在永靖选了一个坝址，起草了一份可行性研究计划（永靖县志办公室 1992，第十六卷）。国共内战爆发后，这份研究被搁置了。先前这个驯服黄河计划的失败导致了一种普遍的观念，认为共产党领导的大坝工程也会遭到同样的命运。

对于移民委员会派下来的调查员，村民们也误解了他们的意图。早在1956年下半年，永靖县的大部分农民参加了所谓的高级社。这是集体的生产单位，但此外农民还可以保留少量的可耕地和牲畜。1958年10月，也就是盐锅峡大坝开工后的一个月，永靖县成立的154个“高级社”要被置于人民公社的统一领导之下。随着公社的建立，当时还在私人手中的耕地和牲畜被收归集体所有。留下归私人所有的东西只剩了房子、家具、家畜，和院子里种的果树。人们担心就连这点私有财产也会被政府官员抢去，充实新建公社的经济基础。所以，当移民委员会的干部开始挨村调查，在村中空场上摆下桌子来登记动产和不动产时，当地居民怀疑他们的真实目的是要先登记人们的私有财产，然后将它们没收充公，以推动集体化进程。村民们没有向调查员汇报其财产的真实价值，而是大打折扣。

这种态度也与先前土改运动的影响有关。土改期间，当地人被分成了五类——地主、富农、中农、下中农和贫农——这主要是依据每家的人均土地占有量划分的。在公共集会上，地主和富农受到了侮辱，并被剥夺了大部分财产，然后他们总是带着污点，遭到当地干部无休止的迫害。移民委员会来的干部试图估算在水库水面以下的村庄每户的财产，村民们怕这些收集的信息不仅会用于下一轮的财产没收，而且要用来调整阶级成分。

大川人为了尽量避免跌入坏的阶级成分，千方百计把自己的财产说少。一个村民回忆：“我父亲说另外一场土改就要来了，他把墙上的画揭下来，拆掉雕花的窗棂，把铸铁的门环藏起来，这样我们的房子看起

来就穷了。其实这些房子才盖了五年，可他告诉调查队说它们已经有二十多年了。”

盐锅峡大坝真的建起来了，他们才知道自己没理解政府的意图，因而有些恐慌。有消息说，大坝水库的大堤也行将竣工；虽然如此，还是很少有人家离开大川。多数人相信，只要他们待在山谷里，大坝就不会使用，所以他们拒绝迁走。这更加延迟了移民的准备，导致政府调动民兵驱赶村民。

1961年的春节是在这年的2月15日，大多数人在此前后被迫离开大川到了别的村子，或是搬上了地势较高的临时避难所。但还需要把建筑材料运到新地点，为了防止这些东西被偷或拿错，有些人留在了后面（数目不详），一直等到大坝水门被放下。在洪水淹没了街道的时候，他们或被亲戚救走了或自己逃走了。

## 消失的世界

大川原村的高头并没有马上受到水库的影响，但它最终还会被抛弃，因为水库中的淤泥封住了天然的地下水道，地下水被逼出了水面。渐渐地，出现了沼泽，湿地则变成鱼塘，大川原住地中的最高处也被水库破坏了。

从物质方面看，大川的旧地被夷平了；从文化意义上讲，它却仍然是“可见的”。1989年，我在水库中泛舟而行，一个年轻人用木棍指着水库中的一个小岛样的平台说，那里曾经是村中最好的耕地。然后他指着脚下说，我们正在当年进入村中大街的入口上方。虽说在这深而混浊的水中什么也看不到，他却指挥着梢公沿着那看不见的大街行驶。他指着水库中的一个点说，这是他父亲家。他说这些都是他的爷爷奶奶告诉他的。我问他过去的的生活是不是比今天好一些，他看了我一眼，好象这是一个很傻很傻的问题。过去当然好了。他描绘着过去那么多枣树和马车，耕地的高质量，那天堂一样的村子。

老一代带着孩子们穿越时间回到过去，形成了这种田园诗般的印象。由于人口增长很快，现在的大川人中有一半以上没有经历过建水库，或是因为当时太小而记不得。虽然如此，但代际记忆使孩子们对自己的起源、对地方历史的概念有所感觉。他们一旦得知失去的村庄曾经是桃源仙境，他们就有了和老人一致的信念，而这些信念曾被激烈地批判过。



从1989到1993年，在正式的访谈、偶尔的聊天和饮宴聚会中，大川人一次次不厌其烦地对我讲起过去那肥沃的耕地、老街上熟悉的景色，以及他们幼时嬉戏的打谷场，讲起最甜的枣子生长的地方。和舟中青年一样，即使那些在移民后若干年出生的村民讲起他们的父祖生活过的那块土地，也充满了怀旧之情。在我和一群人座谈时，他们互相纠正着叙述中的不确切之处，极为详细地谈着很多事情，回想着大川失去的树木和土地的确切数字。但是，他们从来不主动谈到他们的祖先的坟墓怎样了。

### 祖坟的命运

村庄被淹前，孔家人竭力抢救了他们的父母、祖父母和曾祖父母的尸骨。但在迁移的匆忙中，更早祖先的坟墓大多被抛弃了。建筑工人为了保证水库中水的质量，将死人的遗骸从老坟中清理出来，将它们一个一个地堆在一起，和成吨的人畜粪便一起抛在水库上面的垃圾场里。和迁移中的其它方面不同，在我的访谈中，祖坟问题实在是太难以处理了。对于祖先命运的感情深藏在每人心灵的深处，很难让他们讲出来。祖先遗骸的丢失对社区和个人来说都是一个失败，一提到它就会引起人们深切的痛苦。

这些痛苦事件的核心是劳伦斯·朗格（Lawrence Langer）(1991)所说的“不应有的内疚感”，也就是为了实际上不可避免的事情而谴责自己。换句话说，孔家人，特别是老人们，以为他们也许可以采取避免损失那么多的坟墓，因而心理上负担很重。但这种想法是在事后形成的，而不是在当时的情境下产生的，因为那种状况他们不太可能控制。

我们有必要再次指出，本地的孔家人是通过四兄弟上溯到孔子的。四兄弟的父亲之所以选中了大川，是因为这里风水好：村子位于一个S形的河谷当中，他觉得这就象一只飞翔的凤凰，对面山脉的形状又酷似一条矫夭翻腾的蛟龙。由于有这些祥瑞之兆，这位父亲选择此处为儿子的新居。

四兄弟中老大的坟墓马上就被水库淹没了。由于村庄大部被淹，高处的坟地必须被改为农田和居所，老二和老三的坟因而被平了。六十年代中期，大川附近建了一个国有化肥厂，为的是便于取水库之水，而且能利用水电站中便宜的能源，老四的坟遂亦不保。由于种种原因，人们没有花力气保护这些重要的坟。但最重要的原因也许是，孔氏家族组织已经在历次政治斗争中倍受蹂躏，以致于孔家无法在危机中联合起来，

或是和化肥厂厂长谈判，抢救这些坟中的最后一个。

我在县里的档案中复印了一份政府文件，上面说大川一共损失了209座坟墓。这些坟显然是被建筑工人挖开了，因为文件中有个注释说，水库底部“出于卫生原因经过了仔细的清理”，工人们运走了“二十吨垃圾、人粪，和其它对人们健康有害的物质”。所谓的有害物质是一种委婉的说法，指水库贮水前从坟墓中清出来的骨骸。

一次小酌，我给三个老人看这份文件，他们说官方统计的209这个数只是水库水面以下的坟的数目。其中没有包括高地的坟。村民被迫上山后，要在原来的坟地上建设新居和开垦农田，因而只好毁掉了这些坟，对此他们很不愿讲。喝完酒，一个老人告诉我，我经常和房东的邻居下象棋的那个街角原来就是一个坟地。我请他多讲一点，他就指出村中其它几处原来是坟地的地方。

一位老人很不愿讲现在这个村子的风水，他觉得“阴宅和阳宅近得可怕。”死人世界与活人世界的重叠违背了中国风水中的一条基本原则（Feuchtwang1974；Freedman1966：5-15）。最糟的是，村中的街道和房子是建筑在被亵渎的坟墓之上的，而其中一些是被他们自己直接毁掉的。年轻人不太在乎村中这种不好的风水，他们说他们经常会在冬天挖菜窖时挖出人骨头来。

### 迁走的祖先尸骨

虽然老坟被抛弃了，但近祖的尸骨还是被抢救出来，重新埋葬了。这种事是让起尸人做的，付给他们酒食作为酬劳。屈佑天

（JamesWatson）曾经研究过一个广东的村庄，在那里，其尸的人是男性、很穷，居于社会的边缘（1988：75—111）。在大川却有些不同，这些人是当地的居民。但在迁移的忙乱中，连这些人都在忙于搬迁自己的祖先，处理其它迫在眉睫的事情。

一个又一个的传统被打破了：骨头没有放在小型的棺材里，而是装在盛石灰水泥的纸袋里；新坟地址的选择很随意，根本无暇考虑风水；重葬也没有按照仪式进行。村民们处在慌乱状态，没有葬礼中习俗性的哀悼，而是十分麻木。

我问一个老人是如何抢救了祖先的遗骨，他有点手足无措。然后，他好象被指责犯了大错似的，支支吾吾地说：“我们就是用筷子把骨头夹起来，把它们放在从水库建筑工地拾来的水泥袋子里。我们背着这些

遗骨，把它们葬在泉年山上。我跟你说，那时实在来不及处理好这些事了。”

一个七十四岁的老人努力回想是否有人办过仪式，过了一会后终于摇摇头：“谁能办仪式呢？我们知道死人受到了活人的折磨，但没人能搞到大肉或别的食物作祭品，让逝去的人们安宁。那时候，食物要定量供应，保存在集体大食堂中。你都想象不出我们饿成什么样了。连活人都得吃草根。”

另外一个老人解释说，当时他和他的两个兄弟是曾祖父的后代中辈分最高的。水库贮水前，他和兄弟们一起重新安葬了他们的父母、祖父、和曾祖父的遗骨。他们也监督了父亲的兄弟和祖父的兄弟的遗骨的埋葬。他们监督着自己的兄弟的孩子们把这些兄弟的遗骨掩埋了。他说：“两天之中我们迁了十个坟，一口没吃。根本没胃口。我们太累了，太紧张了。我们就象从坟里爬出来的鬼。”

我们从新坟的大小上就可以看出他们迁这么多坟的慌乱。例如，我注意到，在村庄后面的山上，有一片坟地是在一层梯田上的。起初，我觉得它象埋葬孩子的一个地方。除去前面几个新坟是正常大小的外，多数坟头是很小的，每个占地不到半平方米。它们还非常矮。我向村中的会计和孔庙的守庙询问，他们先是说，夭折的孩子一般要火化，没有坟头。我看到的小坟头里就是重新埋葬的骨骸。由于挖得很浅，而且没有多余的土来添，所以开始时这些坟头就是又小又矮的。他们告诉我，这些坟头中有几个埋了不止一个人的尸骨，因为有时候，一个盒子或纸袋被用来抢救几个坟里的遗骸。人们试图把骨骸放在大盒子里，或把袋子里的尸骨用纸和布隔成几层，但还是有些骨骸混了起来，这严重违反了中国人关于祖先尸骨必须保持完整的观念。

虽然孔家人竭尽全力挽救近祖的遗骸，有些人实在被饿得太虚弱了，或是太紧急了，以致无法跑去挖开坟、迁走尸骨，再把它们带上山。坦率地讲，有的“重新安葬的坟”只是个空壳，因为其中既无棺木亦无尸骨——这也是孔家人不愿讲的一个方面。

### 赎罪的可能

研究中国的人类学家在分析从中国社区收集的田野志或历史资料时，对于他们的罪感或赎罪的观念，总是感到不好处理。这种困难的原因之一是，这些概念在翻译时很成问题。我们可以认为，英文中的guilt

近似于中文的“内疚”，但对于英文的redemption，却不易找到对应的中文词了。虽说按照字典中的一般意义，中文的“赎罪”基本上是可以接受的译法，但我们必须认识到，中文的这个词来自佛教，指的是救出苦厄，补偿罪孽、错事或罪过。

但不论多难，文化翻译仍是人类学家必须做的。在田野调查中，我发现当地的被访者用很多不同的词或短语来表示内疚的概念。例如，一些孔姓人私下表示害怕祖先会被临时的迁坟深深地打扰。这被称为“惊动祖先”，是“大逆不道”，是“很没面子”的。我们从他们一再回避这个问题的做法可以看到，孔家的老人尤其觉得难以在这件事上求得安宁。即使一些和我很熟的老人，也总是把他们的叙述限制在集体框架中。他们不愿谈自己是怎样收集了祖先的骸骨的，也不愿说他们的兄弟是怎样对待老坟的丧失的。他们强调的是每个家庭是怎样以共同的方法重新安葬祖先的，以及所有的家庭为什么没能保住老坟。

我们需要加一句，孔家人不仅不愿在外人面前谈论祖坟，他们自己之间也不愿谈这些，特别是有孩子在场时。这种回避是为了避免对个人失败的痛苦记忆。他们不仅有对于失去老坟和对近祖缺乏恰当葬礼的失败感，而且还有恐惧感，因为现在的人和家畜都住在被毁的坟头上和被亵渎的坟地上。他们在挖储藏窖时不断地发现死人骨骸，这提醒他们，他们是住在一个被毁坏的死人居所之上。对于迁坟和相关的祖坟问题，这种令人烦心的关联使各种潜在的记忆更复杂了。

由于人们满心内疚和害怕不祥的风水，我们就可以理解每个人为何将坟墓和遗骸的情况深藏在心灵之中，在心中默默地哀悼。但这并不是说，个人对祖坟的记忆就从公众话语中被排除了。虽说每个人都把这些深埋心底，这种深藏的记忆在特定情况下也会在公共场合发挥作用。孔庙的重建就是这样一种情况。人们准备了七年，终于攒够了建庙所需的钱。在本已很拥挤的村庄，人们好不容易找到了一块地皮，三个月后就开始建庙了。

庙宇的重建也许会使人们有某种赎罪感。它的大殿不仅仅比临时祖龕宽敞、干净，而且，由于一系列宗教性的仪式，也显得更神圣。其中包括两个风水先生完成的选址仪式、大殿的上梁仪式、伴随刻写灵牌的庄严仪式、接受捐助的特定活动，等等。在这些活动当中，庙宇为孔家人提供了一个场所，使人们共同怀念那些祖先，那些坟茔被水库直接夺去的，或村民因混乱和无能而无法拯救其坟茔的祖先。

最重要的是，庙宇成为被迫的移民的纪念物。庙宇大殿的进门处有

十分醒目的两个大牌子，其巨大的面积和精湛的书法都很引人注目。左面的一个列出了为修庙捐献的家庭。它列出了来自25个村庄的1,346个孔姓家长，其中包括青海的两个村，这是很久之前由大川的孔家人迁去的。右面的字是一篇庙文，回顾了该庙的历史及其最近的重建。在这个地区的农村，最近几年的修庙热中，一般都包括这样的活动，即在新庙中竖一块庙文，通常是要赞美那些领导修建工程的人。在大川孔庙的纪念文章中同样采取了这一模式。

庙宇重建的纪念性文章以黑字书写，十分醒目，它赞美了孔子在中国文化中的地位，追溯了老庙的历史，讲到了它原来的位置、它的衰落，以及最后的陵迟。然后它回顾了新庙的建立过程，列出了庙管的名单，解释了捐给建庙工程的现金和物资是如何使用的。在这篇长文中，该庙在过去几十年中的遭遇被一句话概括了出来：“不幸文革动乱后水库潮湿，盐碱浸透威逼，把大成殿拆除，在历史变革中造成两毁两修，殊为可惜。”

应当指出，这句话中包括了水库、洪水和盐湖等细节。这就是说，移民的痛苦经历被写进了公共的记录中，并在生者与死者相沟通的这个场所当众展示。庙宇纪念文章的写法由几个庙管共同决定。他们多次讨论应加进哪些信息，这些信息怎样写最好。这样看来，纪念文章中写进被迫移民，这说明该庙不仅仅是赎罪的宗教象征，而且是一种政治性宣言，是当地人对在上者的好大喜功而极度破坏性的水利工程的抗议。

## 第五章 地方仇恨记忆

### 仇恨的渊藪

席卷中国农村的毛式运动有一个突出特点：在政治受害者和害人者之间有很近的关系。农村社会并不是一个被动的不幸世界，任由上面发动的运动蹂躏。政治运动真正做的，是打开了一个潘多拉的盒子，驱使着国家在地方的代表在基层寻找具体的打击目标，完成毛泽东提出的“不断革命论”（Chan, Madsen, & Unger 1984; 1992; Huang 1989; Madsen 1984; 1990: 175-198）。在成千上万的村庄中，居于核心的是那些试图借助于这些运动为自己的利益服务的地方共谋者。在很多例子中，他们是被人们之间、家庭之间或地方宗派之间长期的敌对情绪所激发。他们的受害者常常是他们的邻居、幼时的玩伴，甚至很近的血亲或姻亲（见 Crook & Crook 1959, 1979; Friedman, Pickowicz, & Seldon 1991; Hinton 1966, 1983; Shue 1980; Vogel 1969: 27—62; C.K. Yang 1959）。

在七十年代末期，毛泽东去世，文革结束，中国社会开始从全国的混乱和个人的悲剧中苏醒过来。到八十年代末，一般人民有了更多的财富，也可以说更加自由了。但正如赵文词（Richard Madsen）所说，社会图景仍然是“充满了对恣睢之创的危险记忆”（1990: 187）。农村中尤其如此。城市里的人可以调换工作或搬家，以躲开旧日的敌人。农村人却不可避免地要和昔日的对手打照面。对于多数农民而言，他们的家乡就是工作和生活的永久地点。将全家迁到别的村子确实非常难。要合法地成为城里人更难。由于中国农村严格划定的物质和社会疆界，人们对激进社会主义的回忆总是牵涉到残酷的迫害者、不幸的受害者、临时的盟友和忠诚的支持者，这些回忆总是让人动感情，让人联系到某些具体事件。

在最近的几项研究中，学者们在讲到中国农村的经济改革和社会政治变迁带来的变化时，总是讨论领导的变换（Hartford 1985）、新的社会控制形式（Huang 1989）、人口的控制（Greenhalgh 1993: 219-50）、个人财产的不平等（Yan 1992: 1-23）、仪式与宗教性事务的管理（Anagnost 1987: 147-76; MacInnis 1989; Siu 1989b: 195-212, 1990: 765-94）、香港资本主义的渗入（Potter & Potter 1990），以及家庭或社区的经济策略（Johnson 1993: 103-38; Ruf 1994）。如果说这些研究中有何共同见解，那就是，集体化的结果深刻地转化了农村社区的

权力结构。正是在这样的背景下，本章要用大川的资料来考察记忆对社区政治的影响。本章论述的焦点，是对村庄行政和祖先崇拜的争夺。

### 祖先崇拜与权力斗争

在大川，除了文化大革命的早期阶段外，各家各户在家里或墓地上的祖先崇拜活动从未真正中止过。但自从1950年，大川和其它孔姓村的孔氏全都参与的盛大的祭献仪式就被中断了。只有到了1984年，它们才在一个三间房的木匠作坊里恢复了。这个临时祖龕中举行的第一个仪式是由当时的大川党支部书记负责组织的。他曾经是个土改积极分子，从1958到1985年一直是大川无可争议的统治者，当地人称他为“老书记”。其它干部多为他的战友，也帮忙筹集资金，以用于仪式支出，同时，他们和当地支书一起，在仪式游行中占据最出风头的位置。

大川党组织参与到这个祭祖场所的重建中，这是一个经过深思熟虑的步骤。多年以来，在打击中国官方所谓的“封建迷信”的活动中，党支部书记和他的亲信是当地的同谋者。同时，他们还积极地参与到共产党的思想改造活动中，通过揭发村里所谓的闹事者，加强社会控制。他们向政府官员的告密会导致某些人的拘留、刑讯逼供，甚至长期徒刑。在他们整理后交给上级的村庄文件和个人档案里，他们作为村中告密者的身份是很明显的。我在田野工作中考察了保存在永靖县档案中的一些这类文件。

分田到户之后，党支部书记及其属下依然掌权，而建立祖先神龕是毛后意识形态转换的一部分，是他们保住影响力的一个机会。在村中，移民和持续的政治运动使得人们充满了不满和不信任，祖先崇拜却是能够激发认同的难得机会。这为村干部提供了一种特殊的社会组织形式，使他们可以积累阿朴杜来（ArjunAppadurai）所谓的“神圣资源”（1981：201）。他们通过管理村中的仪式表达——典礼和举行典礼的场所——，可以积聚和控制此类资源，就好象为村中立了大功，从而开辟了通往道德权威的道路。要下个定义，道德权威（moral authority）就是能够完成一个文化中被认为在伦理上可敬的行为，通过它来释放领导的能力。在大川的情况中，村干部的行政权力急剧下降，祖先崇拜中的领导权会成为赢得尊敬、名誉甚至信任的重要步骤。

但这些干部，这些曾经在集体化时代统治大川的干部，这些在1984年仍然大权在握的干部，对临时祖龕却没有形成持续的控制。不到一年，他们的行政地位就被一群年轻人夺去了，他们同时也被迫让出了对

祖先崇拜的控制权，交给了一群有古典文化素养的老人，后者与年轻的新干部结成了联盟。我们要了解村庄行政和宗教生活中的这种转换，必须看看这时还发生了其它什么——最显著的是，当年的移民掀起了一浪一浪的请愿活动，要求中央政府对于建三个大坝和水库造成的损失追加赔偿。正是这种基层运动会重塑大川的权力结构。

## 记忆、抗议和赔偿

在分田到户之前，人们对中央政府建在永靖县的三个水利工程的仇恨并没有导致静坐或游行之类的公共抗议活动。在村干部带领下，村里努力解决这些工程带来的社会和经济问题。永靖县1981年进行了分田到户，这恢复了以家庭为单位的农业生产。但这也立即造成了不安，而这种不安又与两种人的遭遇有关，这两种人被称为“后靠”和“插花”。

后靠是指，在水库导致的移民中，退上原村庄居住地后面的高坡或黄土山坡上的人们。分田到户在老街坊甚至近亲之间引起了很多财产纠纷，“后靠”因而痛苦地想到当初失去了多么多土地，而在分配集体财产时，得到的又是多么少。“插花”是从老村被转到其它村庄的人们。他们在重分土地中也有损失。他们是外来人，总是受到本地居民的歧视，因而在分田到户中处于劣势。分田到户伴随着对上等地、牲畜、鱼塘、生产工具和建筑材料的激烈争夺。而在这些当中，有很少可以说是曾经属于他们所有的。

移居的村民不论是上了山还是插进了别的村，在分田到户时都很受委屈。这使他们更加认为，他们所有问题都可以上溯到水库移民。中国的新闻媒体越是渲染农村经济改革，这种感情越是被强化。官方媒体一浪一浪地宣传外地的“先富起来的”个人和“先富起来的”村庄，这对永靖的移民有双重影响。这使他们深切感受到个人财富的不平等在地区之间急剧地扩大。这使他们越发相信，由于他们为国家的发展牺牲了那么多，他们应该得到国家的特殊待遇。

有趣的是，就在他们的抱怨爆发成公众抗议的时候，国家和地方上的官员也正在试图提出移民引发的一些问题。移民们多次要求低价和不受限制地用电，甘肃省领导于1981年向中央提出，请求免去移民在用电浇地时的欠款。1982年，中央政府批准了这个要求，放弃了总额1350000元的款项(临夏州政府 1987: 6)。为了进一步安抚移民，中央政府允许他们在十年之内打折用电(永靖县政府 1987: 11)。从1985到1987年，国家允许永靖县以移民的名义从刘家峡和盐锅峡水电站扣下一



千万元（临夏州政府 1987：6）。这笔款项被用在当地的30个工程中，以改善灌溉设施，减轻土壤侵蚀。

但中央政府的让步并没有平息永靖移民的怨气。这一方面是因为没有任何补偿直接给到个人手里，另一方面也是因为县政府对救济款使用不当。正是在这种背景下，爆发了骚乱和其它抗议活动。水库沿岸的农业税总是收不上来；非法用电愈演愈烈；国家银行贷的款收不回利息；六七十年代迁来永靖的国营工厂在如何处理土地占用、水利设施和工业污染的问题上和几个村庄发生了纠纷，导致了有组织的抗议和破坏。一个政府机构本来要迁进一个新的办公大楼，但遭到了抗议抵制，抗议者砸碎了他的窗户，结果他只好作罢。有谣传说，盖这座大楼用的钱就是中央政府拨给移民的扶贫款（王卫民 1989：20）。

从1982年到1992年，有组织的请愿活动年年发生。揭发信和请求经济资助的申请不断地寄到镇政府、县政府、州政府和省政府。请愿浪潮常常安排在国家重大事件的同时发生。例如，1987年，当中共十三大即将召开的时候，一群村民曾计划前往北京（临夏州政府1987：5）。他们的目的是要向大会递交一份书面请愿，要求低息贷款和免费使用水利设施。由于县里和州里的官员出面干涉，请愿者最后被说服，不再去北京，而改为去兰州。

### 请愿浪潮与领导更换

我查阅了由县里、州里和省级官员整理的内部交流文件，发现几乎在所有抗议政府的重要事件中，大川的孔家人都扮演了重要角色。1985年，大川的两个孔姓人到北京去要求赔偿。他们空着手回来了，然后在镇政府门前组织静坐，最后以群殴结束。前往北京后来又组织静坐的两个代表中，有一个被县里的警察抓走了。为了抗议这次逮捕，大川一群青年绑架了镇长和书记，把他们关在一个房子里，外面有恶狗看守。接着，两百名愤怒的村民开向县政府。他们在县政府门前示威，大呼要讨个公道，要用镇长和书记换回大川的那个人。上级省领导不想把事态闹大，同意县政府可以答应，结果，“人质”交换很快进行。

这件事的后果之一是，大川的权力结构被完全改变了。即使在1985年以前，村支书和他的亲信的地位已经遭到了挑战。村党支部共有60个党员，其中大约一半是在当兵、上技校、参加国家建筑工程，或在村外当下级官员时入的党。换句话说，这些人不是靠大川入的党，当他们回到村里时，他们发现权力核心完全被党支书长期霸占，他们被排出了这

个圈子。这些年轻、有野心，又见多识广的党员利用了他们在外地建立的关系，给镇党委施加压力，叫他们不再支持大川的党支书。同时，他们带领村中的其他党员寻找新领导，说现在的支书已经不被信任了。他们提到了大川为1961年水库移民而要求补偿的次次失败，以此作为村支书威信降低的理由。

镇上的官员被绑架后，大川党支书向上级说他无能为力。这是真的。但他使自己脱离这件事，就毁掉了他在家乡的地位。在与县里和镇上的官员发生暴力冲突后，村中的党员终于开会讨论大川的前途，那些处于中立立场和忠于支书的人迫于其他村民的巨大压力，不得不赞成让他下台。他们提出了村长和支书的两个候选人，于1986年初上报镇政府。这两个人在以前的请愿和这次抗议中都当过幕后策划。镇政府官员迅速同意了他们的任命，这并不是偶然的。

孔家的抗议结束后，镇上的三个主要官员被撤换了，县政府告诫新干部要安抚孔家人，不要惹麻烦。镇政府的调整是县里深思熟虑的结果。三个新干部都和大川有密切的关系。其中两个姓孔；一个就住在大川，另一个是1961年迁出大川的。第三个是新书记，姓崔；他的母亲是大川孔家闺女。任命这些人的县领导当然知道，在安抚孔家的时候，亲属关系有很大的作用。这几个新官看来也明白，如果大川再出什么问题，他们的仕途会受影响。镇政府下辖十个村，约一半的居民姓孔或与孔家有姻亲关系。其中三个村子是由孔家人建立的；其中一个叫中庄，从大川步行可到，这是镇政府所在地。大川是十个村中最大的，也是永靖县最早的孔姓村。对于三个新上任的官员来说，赢得大川是他们控制所有十个村的第一步。

## 村政与庙政

大川的新支书和村长上任后，挑选了自己的助手。不久，因为违反计划生育，老书记家被罚款。一般情况下，村中干部官官相护，而且通过各种理由搪塞计划生育政策。但老支书被排挤出了这个保护圈。对他家的罚款数额并不大，但却使他在乡村政治以至县政府中都丢了很大面子，进一步摧毁了他从土改以来聚积的权力。

与此同时，新的流言又毁掉了老书记的道德形象。1974年，孔庙被拆，村干部为了防止公社领导没收建筑材料，将它们藏了起来。当时党支书负责把庙产分给各个生产队。而今有谣言说，他自己藏起了一部分建材，然后给了他的亲信，挪作私用。老书记在当地政治中被击败，又

因违反计划生育而挨罚，如今又被传言曾侵吞庙产，羞愤已极，倒在床上一病不起。1989年，他在身败名裂中死去了。

新领导上任，大川的祭祖方式改变了。新村长负责掌管临时祖龛。两年之后的1988年，他辞去公职，成为一个利润颇丰的建筑队的工头。他在大川雇佣了40到60人（随季节而定）。1993年，他的收入达到了五位数，据说是大川第三富的人。在他当大川村长的时候，孔家的一群老人和他一起重建了孔庙。庙宇竣工后，他成为主要负责人。

在重建孔庙的过程中，新支书也扮演了重要角色。为了给新庙空出地皮，他调整了地块，影响到了村中的30家，从而得以在拥挤的村中腾出一块地来。1993年，他辞去了支书一职，成为渔商，贩卖当地鱼塘中养出来的黄河鲤鱼。他而今已是捕鱼能手，富裕程度在村中排名第五。1993年，他加入了庙管任命的一个五人小组，扩大本村学前班的招生。这个学前班有三个教室，座落在孔庙的院子里。

## 劳动改造

新干部们为什么对孔庙这么感兴趣？我们已经说过几个原因了，但在新干部和老的庙管之间还有其它的紧密关系，这要从以前的政治斗争谈起。

中共革命开始时，这些老人们刚刚成年。他们中有九个毕业于大川旧孔庙的小学里。其中一人到了兰州一所著名的中学继续读书，两个去了兰州的师范学校。这些读书人不仅目睹了解放前庙里的仪式，而且，他们学习的一部分就是要接受当“礼生”的训练，他们中的三个人后来当了孔庙小学的教师。村中老一代的读书人教给他们庙中仪式的原则与程序，希望他们能够继承向孔子献祭的传统。1949年，在庙中举行了一次大的典礼，整个孔氏家族的代表都参加了。这些人中有四个充当了仪式的助手。在1984年前，这是最后一次全族范围的祭孔典礼。

35年过去了，新庙的庙管成为最后一代受过古典教育的孔家人。他们和孔家的其他精英一样，遭到了政治上的打击。在访谈中，其中一位告诉我，他在土改中被划为了贫农，这是令人羡慕的一种出身。但在1954年，由于他曾经参加过国民党的外围组织三青团，他又被定为“历史反革命”。当时他是小学教师，结果被开除了，他只好回到大川。六十年代初，他负责大川的一个特殊劳动单位，这个单位由四类人组成：地主、富农、反革命和坏分子。最后这一类是个大杂烩，包括从宗教人

物到偷集体东西的人。这些人被称为“四类分子”，他们和妻子甚至子女都要在“劳改组”劳动。他们所干的那些活，出身好的人如果没有可观的报酬一般都不会干。这些活包括扫大街、运猪粪、放电影时摆凳子、为干部跑腿，以及扛着大水桶去浇远处的地。其中农田里的杂活报酬很低；其他的活则被当成思想改造的补充。

“是‘四类分子’为大川种下了社会主义的果实，”一个当年这种生产单位的成员挖苦地对我说。老人们估计，曾经有二百多人在不同时期在村中的“劳改组”干过活。其中干得最长的是在土改期间被划为“地主”和“富农”的人，包括十四个家庭。这里的另外一群劳动者是解放前曾在村政府里干过的人，或曾当过低级官员和军官的人。还有一些人是在不恰当的场所说了不该说的话或干了不该做的事，因而被罚到劳改队干活。这些人的子女也倒了霉；由于他们的父母或祖父母的不幸遭遇，他们的婚姻、工分和教育都受到了严重的限制。

### 新干部和老庙管

在老书记倒台后，主管村里的财政、行政和党组织的新干部都是来自政治上有问题、曾受到侮辱的家庭。其中一个是因为父亲而倒的霉，他父亲在文革中被发现抽鸦片烟。父亲这种秘密的吸毒被邻居揭发了，在公众大会上受到批判，子女也当众蒙羞，工分被减。另一个干部的父亲也在群众大会上受过辱，一方面是因为他和出身有问题的人有密切关系，另一方面是因为他父祖是大刀会中的核心人物，在一次反秘密宗教社团的运动中被政府砍头。第三个干部有一个叔叔在1969年被拘留，罪名是，他曾在土改中为了不被划为地主而贿赂政府官员。这个罪名来自文革时大川老书记的一份报告。结果他被判了十年的徒刑。这个干部那时还很年轻，他亲眼看到了叔叔的被捕、父亲和叔叔的三十间房被没收，以及村中批判他叔叔的群众大会。他自己成为村里的重要干部后，他很精明地注意不要用新得来的权力强取文革中被没收的家产。这些财产先是收归集体，既而又在分田到户时归私人所有。要收回这些，就会得罪大川的很多人。

我在1989年的研究中首次结识了大川的新一代领导。从某种意义上说，我必须结识他们，因为我只有通过他们才能研究水库在社会经济和生态上的影响。也正是通过他们，我后来才和大川孔庙的庙管们熟起来。

正如第三章所说的，十四个人在承担起重建庙宇的工程之前发过

愿。在庙宇竣工后，他们成为它的庙管。其中只有大愿主一人当时不到四十岁。其他人都是六七十岁。在这十三个老人中，有十个曾因政治原因在毛泽东时代被打击过。

我在一个茅草棚里访谈了一位前教师。夏天他日夜都住在这个草棚里，守护自家的果园。他讲，一个师范毕业生被划为“反革命”，失去他热爱的教职，这意味着什么！另一位庙管是一个族谱编纂者，住在附近的黄茨村。虽然他只见过我一面，但还是花了整整一个晚上，滔滔不绝地讲大川在移民之前什么样，建水库时他的一家是怎样逃出的，他父亲收集的诗词、书画、庙里的对联和当地的族谱是怎样在文革中被付之一炬的。

二愿主和我讲了集体农业制度的失败。他就是我们前面提到过的那个曾经当过区长，掌管几个人民公社，后来因辖境内有300来人饿死而被撤职的人。来自北京和兰州的干部组成的工作队逼着他在台上作自我批评，下面坐着3,000人，其中很多在大跃进的饥荒中失去了亲人。他这样描述那次大会：“群众很愤怒。他们以为他们没吃的时候我却吃饱喝足。他们恨得直咬牙。他们要砍我的头。最后，群众给了我重新做人的机会。我说我连自己的家人也救不了，这时人群中很多人开始流泪。我老婆、我的一个儿子、我的兄弟、他的老婆、他们的儿子都在大川饿死了。我的弟妹是臊死的。她实在太饿了，就在大食堂里偷了一把蔬菜。她在吃那些烂菜时被厨子抓住了。他在很多男男女女、老老少少面前踢她、骂她。她哭着回家了，然后睡了过去。她再也没有醒过来”。

在1989到1993年的访谈中，这些年轻的村干部和孔庙的老庙管都以自己的方式讲述了屈辱的历史，但同时也表现出平反后的扬眉吐气。先前的屈辱和受迫害的经历可以使我们理解他们为什么会走到一起重建孔庙，为什么村政和庙政会深深地纠结在一起，以至于几乎不可分离。他们都是激进社会主义的幸存者，在命途多舛、家破人亡、政治受辱后终于在村里走上了显赫的位置。对于这些人来说，最有效的平反方式莫过于联合起来重建、保护和管理一个神圣的场所。而这个场所在过去的命运和他们自己的比起来，又是何其相似乃尔。

## 第六章 仪式语言的记忆

### 从仪式到记忆，再到仪式

在一个文化中成长，人们需要学会用自己的身体和语言重复呈现仪式行为的恰当模式。这样的学习过程的结果是“习惯性记忆”（habitualmemory），这个概念是坎纳顿提出来的，指的是某种有条件反射的心理状态，仪式的要求一旦出现，它就会很容易地适应这种要求（Connerton1989：72-104）。在频繁的实践中，这种习惯化使人们经常性地想起仪式中动作和语言的恰当形式。坎纳顿说：“在习惯性记忆中，过去是积淀在身体中的。”（Connerton1989：72）。我们可以用更为具体的说法，我们之所以知道应该怎样以符合仪式的方式控制自己的身体和语言，是因为我们对这些动作和语言不断重复，以至它们已成为我们的第二本性，一种具体的反应。虽然坎纳顿也提到有可能丧失记忆，提到了这种丧失的后果，但他没有讨论，倘若对仪式的记忆减弱或全部丧失了，怎样才能恢复。在一般情况下，我们可以想象，抢救这些记忆意味着，在宗教生活的结构中重新学习仪式。但如果这些结构被政治迫害摧毁了，就象毛时代的中国那样，重新学习的过程就很成问题了。孔家的情况就是这样的，宗教的束缚在毛后时代一下子被放松了，但仪式制度并不能马上重现。

正如上一章所说，1984年，大川的老书记把木匠作坊变成了临时祖龕。大多数人说，在那里举行的第一次和第二次仪式就象祖龕本身那样简单、凑和和不正规。党支书还没来得及改善这些，他就在1986年被迫离职了。随后他也失去了对临时祖龕的控制，把这种权力交给了新村长。这位新村长那时就和十三位孔家老人一起准备重修大川孔庙。在庙宇建起之前，他们只能在临时祖龕里举行恢复的孔庙仪式，而这些仪式已经中断了三十多年了。直接负责仪式表演的前族老在八十年代中期去世了。幸好，大川还有几个老人健在，别的村子也有几个人年轻时当过仪式助手。新村长明智地决定去向他们咨询。

孔庙典礼先是在临时祖龕中恢复，既而在新庙中举行，这是一个逐渐的恢复过程。1991年，这种恢复基本完成，这一年庙管编纂了一本仪式书，共52页，是手写的，分为十八篇，将他们在六年以来的工作成果总结下来。这本仪式书为庙里的仪式提供了道德的、历史的和技术的解释。这是一本不应忽视的书，其中丰富的历史材料、很正式的文风、深奥难懂的语言，以及仪式器具的复杂名称都值得注意。

本章将考察仪式书如何成为庙管的指南，使他们知道怎样使用仪式语言。我们将首先介绍仪式书的缘起，然后分析孔家仪式语言的三个方面，即它的文风、写作方式和朗诵的方法。

## 记忆排练和仪式重建

这本仪式书是多次会议的产物，我将这个过程称为“记忆排练”（memoryrehearsal）。起初，大川的愿主并不清楚典礼的基本结构。他们觉得，族谱中可能会有有用的信息，甚至可能有对仪式的全面指导，于是其中三人开始到处搜寻族谱记录。他们在两本大族谱中找到了很多仪式材料，其中一本写定于1905年。但他们还是难以找到一整套典礼用语和规则。一年一度的典礼迫在眉睫了，庙管开了一个特别会议，由来自其它孔姓村的三十多个老人参加。整整三天，他们一直在讲每个人对仪式记得多少。这些人中大多在仪式中扮演过某种角色。例如，其中一人曾经负责仪式中的宰牲，还有一人曾在典礼中吹笛。另一个负责取香，典礼的主祭或每部分小仪式的领头人一旦发出命令，他就要把香取来，连同黄纸一并交给族老。但没有人了解仪式的全貌，这次会议的参加者只能集中回忆他们自己的职责，阐明每个仪式动作是怎样完成的，以及司祭要说什么。

这次排练一样的会议的成果之一是，写出了典礼中的五牲仪式的一个纲要。首先是“迎牲礼”，人们把酒食送进庙来。本来，那些供品已经在自家的厨房中准备好了，这时则要由一个队伍穿过村中主街送进庙来。第二个仪式称为“迎圣驾礼”，要人们按着书写下的词句高唱，请祖先的神灵降临凡间，享用祭品。后面的三个是一系列，被称为“献礼”，在大殿中举行。这些献礼包括向地上洒酒，献上烹好的肉，然后大家唱祭文、燃香烛、烧纸钱，然后鞠躬叩头谢恩。

1992年，我访谈了十四个庙管中的十个，我逐一向他们探询，1949年以前的典礼是否真的包括这五步，还是这只是最近的发明。我这里在暗示，现在的仪式也许有些与过去不同的地方，但这遭到了一致的否定。他们的回答显然是排练过的一致口径。他们说，典礼一直是包括五牲礼的。他们记忆中就是这样的，因而他们就是根据这记忆重构的。

庙管面临的另外一个问题是，仪式中作为供品的动物的名称是不确定的。他们知道需要用猪、鸡、兔。在1905年的族谱中，他们发现了32种供品的名称，从一般的酒食到牲肉。但进一步看一下，这一系列名称的用处是有限的，因为其中要表明的是祭坛上供品的安排方式，而不是

仪式言语中的确切称呼。这就是说，列出的动物是根据其普通名称辨认的。例如，上面列出了简单的“猪肉”两个字。这是日常语言中的词汇，不适于仪式的表达。最后，大川最老的老人——我在1992年采访他时他83岁——提出了供品的确切名称：猪叫“刚烈”；羊叫“柔毛”；鸡叫“翰音”；兔叫“明视”。记起这些称呼的这个人曾经是老孔庙的祭祀助手，他的职责是，用筷子把小块牲肉从祭坛的顶上夹到下面的一个木托盘里。他强调说，当指挥整个仪式的主祭叫出牲肉的名字时，他必须选对肉。

第三个问题是，在仪式中应该读什么祭文。在这些祭文中，生者赞美死者的英雄业绩和高尚品格，是为了向在天之灵表明，人间并没有忘记他们。生者朗读祭文，然后烧掉它，是要让死者庶几来飨。通过这种交流，生者为死者提供了在冥世的食物，而死者则保护阳世的生者的财产。供品的名字是固定的，但祭文却不同，庙管是允许祭文在每年修改完善的。最后形成的祭文是历史想象与文学创作的产物，但并不是随意的。

在修改祭文的时候，庙管大大得益于他们幼年受的教育。在解放前，他们当中有九个人受的教育超过了小学水平的“古典教育”，这就是说，他们的基础知识中，有相当核心的一部分来自背诵古诗、古文和儒学语录。背诵练习和长时间的书法课更强化了他们的记诵技能。换句话说，他们被严格训练记诵文章，记忆它们，并通过优美的书写方式强化它们。庙管努力发掘他们的历史知识，翻阅族谱，回想古典式教育中学到的知识，在每次准备一年一度的典礼时，精心润色祭文。随着新的信息不断加进来，祭文的内容越来越丰富。1986年，献给孔氏来甘始祖的祭文只有几十个字；到1991年，就增加到了370个字。

1991年春末，大川的新孔庙该上大梁了，这是建筑此庙的最后阶段。仪式核心内容的排练工作也进入了关键时期。在后面的四个月里，庙管开了另一轮排练式的扩大会议，评估已经完成的仪式文本和程序。会议的成果就是那本52页的仪式书。1991年9月，这本仪式书指导人们完成了新庙建成后的第一次祭祖仪式。

### 语言、写作与表演

仪式从来不是无声的表演。仪式在不同文化之间各不相同，总会涉及到对一系列记住或写下的文字的言说。早在1909年，范·格内普（Arnold vanGennep）就在他的名著《人生仪式》中指出，在他研究



过的多数宗教典礼中，都使用特殊的语言。在一些情况下，这种语言中会包括一些大社会中不知道或不常用的词汇。在另外的情况下，又会禁用一些日常语言中的词汇。“我们可以把这种现象当作同仪式时变换衣裳、切割纹身、吃特殊食物等等一样，可以看作一种相当正常的隔离过程。（vanGennep[1990]1960：169）

在更晚近的人类学著作中，仪式语言被当成了神话的神圣领地，有助于表现祭祀的完美，是与圣人、神灵、先知和祖先交流的一种神秘方式（见Firth1967；Fortune1963；George1990：2-23；Malinowski1935；Tambiah1985：17-59）。总之，我们应该把仪式词汇看作仪式行为中不可分割的一部分。正如利奇（EdmundLeach）巧妙地指出的，“并不是说词语是一回事，仪式是另一回事。词语的言说本身就是仪式。”（1966：407）

以上引述有助于分析孔家的仪式语言。我仔细阅读了孔家的仪式书，发现其所用的书写语言相当固定、高度格式化，重复率极高。其中的句子结构、遣词造句，以及对偶语句，给人的印象好象这是古代的言语方式。下面这段话是一篇祭文的开头，这篇祭文是请孔子的神灵享用祭品，准确地讲这叫“尚飨”。请看祭文：

“大哉孔子，至哉孔子，孔子以前无孔子，孔子以后无孔子；先乎孔子者非孔子无以名，后乎孔子者非孔子无以法。聪明睿智有一孔子，古今中外无两孔子。万古惟孔子为师，五洲赖孔子大同。大哉孔子，集大而成；至哉孔子，民无能名。德配天地，道贯古今，春秋享祭，黍稷维馨。稽首威仪，来格来歆。伏维尚飨！”

这篇祭文和仪式书中的其它篇章一样，是用文言写成的。西方学者一般称之为“古典汉语”、“学究语言”，以与“现代汉语”、“日常语言”相对。口头背诵和引述文言并不奇怪，但人们很少在谈话中或在日常生活中讲文言。

文言就象西方的拉丁文一样，更多地用于学术和宗教场合，而不是一种自然形式的表达。在帝国时代，它的使用被严格限制在学者圈里，一般是用来抄写官府公文、文学作品、历史文件。使用文言要求有深厚的朴学知识、音韵学知识，懂得押韵，还有其它的技能。当皇帝的上谕传达到全国的百姓时，人们必须找到当地的解释者，叫他把圣旨翻译成白话和当地方言（Mair1985：325-59）。长期以来，文言与象形文字的想象力、学者的书法艺术、科举考试，以及官方公文联系在一起

（ChaoYuan-ren1968；Teng&Fairbank1963：251-58；Rawski1979），

它在本质上就是精英主义的，因而在1912年满清覆灭、民国建立时就遭到了攻击。由于它是和儒家价值观与制度紧密相关的，人们就认为，文言是中国进入现代世界的障碍，应该为中国科技的不发达负责。第一次世界大战期间和以后，中国知识界掀起了文学革命，知识分子们推动了白话对文言的取代。他们主张，日常形式的言说应成为所有交流的文字媒介，包括学术交流。“很多人参加了这场革命运动，抛弃了古典文学形式的特权。白话的使用迅速蔓延开来；经典的独裁被打破了。”（Fairbank1992：266）。但我们应该立即指出，白话的使用并没有包括宗教文本的抄写。正如孔家仪式书中所显示的，他们仍然要依靠“古典”汉语。

我们应该再次强调，孔家用来抄写仪式书、抄写祭文（祭文要在典礼中宣读然后烧掉）的文言，是一种传统的写作方式。从1960年以来，中国政府在全国范围内开始推广简化字，就更不鼓励用文言了。使用简体字的目的，是为了取代传统的繁体字。简化的基本技术就是减少写字时的笔画。（Cheng1977：314-54；DeFrancis1977；Sampson1985：145-71）文字改革的一个后果是，那些在学校中学简体字的年轻人很难阅读用繁体字写的文本。写繁体字就更难了。语言改革之前印行的古典小说和重要文本必须用简体字重印。另一个问题是，海外和港台的中国人并没有接受简体字。大陆上在解放前旧文字制度下受教育的老人可以在繁简两种字之间变换，游刃有余，令人羡慕。大川的孔祥国和中庄的孔繁钧就是两个这样的人。孔氏的仪式书就是他们编辑和抄写的。

在一年一度纪念孔子和当地始祖的典礼当中，祭文的阅读也有讲究。例如，朗读祭文必须用假声。其间的抑扬顿挫、起承转合都很有讲究。由于朗读时故意抬高的音调、韵律转换、节奏变化，参加典礼的多数人听不懂这祭文，更不必说用文言写成的祭文本就意义晦涩。虽然如此，大司仪还是一如既往地读，听众也无人介意。

### 艰涩仪式语言的意义

通常，我们讲话是为了交流，声音的言说是为了传达清晰的信息。但孔家唱诵祭文时并不是这样的。不论是它的书面形式还是言说形式，对于普通人来说，孔家的仪式语言都是不易理解的，除非他受过古典教育或在仪式中扮演角色。但这并不是说，仪式词汇的不可解剥夺了典礼表演中的意识形态含义。参与者是在不同层面上看待仪式语言的，我们只有通过村庄生活中更为广阔的背景，特别是宗教实践来分析。

在一次访谈中，曾抄写了仪式书的孔繁钧和孔祥国坚持说，简体字不太合适，他们要使用“撰写仪式文字的正确方法”。我叫他们解释一下，他们看着我，好象我是从别的星球来的。其中一人有点不耐烦地说，仪式文字一直是用繁体字写的。

我没能从孔祥国和孔繁钧处得到满意的回答，就开始注意村中的用字。我发现，在日常事务中的用字，例如帐本、药方和各种公共标语上的字，都是简体字，而且是用白话写的。而宗教事务则不同，一般都是用繁体字，象屋里的神龛中的灵牌、占卜用的竹签、族谱册子、有一屋大小的祖名图表、春节和婚礼时的对联、为求子和疗病写的祷文、房中大梁上的符咒、葬礼中的纸钱和寿材，都是。并且，所有这些宗教文字都是用的文言。

日常与宗教两种写法的这种区别说明，孔家在仪式书和典礼表演中的语言选择并不是孤立的。这在村庄生活的大背景中是有其根基的，在这里，传统的写法和表达方式更受到尊重。我们从这个背景看，孔家仪式语言对复杂文体、繁体字和独特表达方式的综合创造了一种公共观念——这是一种古奥、精致而神圣的语言，通过这种观念，我们就可以理解它的使用了。对于庙管来说，对文言文的使用是他们受过教育、有学问的证明。繁体字适用于宗教事务，独特的表达方式摒弃了日常语言，保证了仪式表演的神圣性。典礼的目的是要与神灵沟通，而上面每一种工具都是为了在仪式中达到净化。典礼开始之前，所有的用具和人都必须净化。这包括仪式性的洗手，换新衣（或至少是干净衣服），刷净香炉，然后有盛大队伍将供品从某个房子运到庙里的祭坛。

语言也必须净化。在宗教典礼中用世俗语言，就如同脏着手或穿得乱七八糟地走进神圣的场所。这样就会玷污仪式，因而必须禁止。犹太教用希伯来语，六十年代前的罗马天主教用拉丁语，印度教用吠陀梵文，东南亚的佛教用巴厘语，世界很多地区的穆斯林用古典阿拉伯语，也都是出于同样的道理。每种情况下都使用一种古奥和神圣的语言，与世俗世界区分开。更重要的是，语言暗示了仪式和仪式词汇是忠诚地从远古继承下来的，因而象征了正统和权威。（Tambiah1985: 17-59）。

孔氏仪式语言的一个重要方面在于，它有助于形成一套秘传知识。获得这套知识不仅需要特殊的训练，而且应有制度的支持。孔家典礼的主祭或是庙管，或是他们挑选的老人，他们负责朗读祭文或传达命令。这意味着，那些给主祭当副手的中年人在两方面处于劣势。他们不能接触仪式书，对仪式只能获得片断的信息，要熟悉典礼程序，还要假以时日。他们为了能够在当地的大事中占有高位，必须首先付出代价，要站

在后面，观察他们的长辈，争取能够尽可能多地记住正在说和正在做的东西。

### 孔家仪式语言及其更广的意涵

在本章，我们看到了人们是如何共有某些记忆的，也看到了庙管和有典礼经验的老人们是如何通过排练式的集会解决了仪式上的困境的。我们也讨论了，在为供品定名时，族谱文本和口述记忆起到了怎样的作用。背诵知识来自“古典教育”，有助于祭文的写作。无论在孔家仪式语言的三个部分的使用中，还是在三个仪式困境的解决中，口耳相传的记忆、基于文本的记忆和积淀在身体中的记忆都在持续地相互作用。

在孔家人对仪式语言的回忆中，文本的影响显然是很强的。但我们不能夸大这一点。庙管们幼时对古典文本的记诵和不断抄写使得这些文字在头脑和身体上都留下了印象。这些文本材料就是通过不断的记诵和抄写被掌握的。在三十多年的激进社会主义之后，孔家曾用过的多数原始文本已经散失，但至少还有一些断简残篇保存在曾经背过它们的头脑中。他们通过集会共享了每个人的记忆，在某些尚存文本的帮助下，他们记忆的碎片得以拼贴在一起。在礼仪仪式书中，这些知识通过写作形式化了。但即使是这些细心誊写的材料也并不能为念诵祭文提供指导，而这正是典礼的核心。只有在排练和生动的表演中，才会获得控制语气、提高音调、抑扬顿挫的能力。这就是说，这些技能是保留在口述和体现在身体中的记忆中的。

讨论孔家的仪式语言，我们应该提到昂（Walter Ong）和杰克·古迪的研究（Goody&Watt1968；Goody1977, 1986, 1987; Ong1977, [1982]1988）。他们的著作涉及到了口述与文字的记忆法意涵，这些观点是很有启发性的——但他们两人对于口述与文字的记忆法影响的概括中，有些观点还是值得商榷的，其中一个就是他们关于中国书写制度的观点。尤其是昂曾经评论说：“在这位作家看来，（汉字的）拼音化会是相当快的，不可避免的和迅速的，虽说有点令人不快和灾难性。”他说，“普通话现在正强制性地教给中华人民共和国的每一个人，同时也在教给台湾人，是有一定的效果的。一旦所有的中国人学会了普通话，”汉字消失的先决条件就具备了。（Ong1977: 33-44; [1982]1988: 86-87）

昂在作出这种预言时，引用了古迪的观点来解释他的这个信念：中国的象形文字早晚会被拼音文字所取代。他引述了古迪早期著作中的一

段话：“编纂于1761年的《康熙字典》收录了40545个汉字。很少有中国人或汉学家能够认全，恐怕也从来没有人认全过……这种文字在根本上就是耗时间的和精英主义的。毫无疑问，一旦中华人民共和国的人民掌握了罗马拼音语言，这种文字就会被取代。”（Ong[1982]1988：87；亦见Goody&Watt1968：113）

昂和古迪显然忽视了两个问题。首先，如果在中国的识字标准是认识40,000多个字，那么也许就没有几个中国人识字了；这显然是荒谬的。其次，并没有迹象表明，对所谓的普通话的提倡会取代地区性的方言，一部分原因在于，方言是与地方习俗和认同紧密相关的。假设昂和古迪提到的康熙字典的文字系统就是传统汉字，我们必须加一句，中国大陆对这种字的贬斥并没有把它排除出宗教生活。在当今的中国大陆，各种各样的宗教文本中都可以见到对繁体字的使用。这就是说，中国政府的文字改革讽刺性地赋予了繁体字以一种宗教特性，而这是它以前所不曾具有的。我们可以借用撒利·莫尔(Sally Moore)和巴巴拉·梅尔霍夫(Babara Meyerhoff)的一个概念，这种老字主要是一种“传统化的工具”（traditionalizing instrument）(1977；转引自Tambiah1985: 132)。这同文言文和特定的表达一起，成为合法化的工具。同时它又成为一种文化工具，鼓励人们相信宗教仪式和文本的权威性。虽然说在中国人看来，不久之前古字还只是用于世俗目的，而今，由于人民共和国的官方介入，它却变成了神圣知识的载体。在村庄一级，那些可以用繁体字和尤其是能用文言文写文章的人因而可以获得持久保持宗教神圣权威的工具。

## 第七章 族谱保存的记忆

### 得之不易的材料

在人口研究中使用过中国族谱资料的学者都清楚，这些资料是多么令人头痛。郝瑞（S.Harrell）研究了他在台湾得到的族谱之后说：“除去对某些地方群体或专业群体的人口统计外，中国文献中很少有人口统计信息能符合剑桥式的家庭重构。倘若我们想在广阔的范围内和较大的时间跨度内研究人口变化的过程，我们好象只有一种资料可用：那就是各种族谱。”（Harrell1987：53）但他还是警告我们，作为人口学材料，中国族谱会相当让人失望的。其中一个问题就是，殇子、鳏者、僧人皆不入于族谱。麦斯基尔（Johanna Meskill）（1970：139—62）也给出了一种类似的观点。他写道，我们很难（如果不是不可能）在族谱的基础上计算死亡率，因为其中排除了入赘的女婿和在外姓人家长大的孩子。

有些学者试图通过族谱得到人口之外的信息，他们遇到了另外的棘手问题。族谱编纂者对于族中的每个人都会使用他的全名，也许还会用图表，将一排排的名字分开，每一排是属于同一支的名字。但是，还是很少有学者，特别是人类学家，会天真地认为亲属标签代表了人际关系的现实。偶尔的，某类材料会很有启发性，例如有关族产文本。但在最后的分析中，研究者就象在看一出戏，但幕布合上了，上面有很多孔。研究者只得通过这些孔来看戏。这些孔足以让人们知道有一出戏在上演，但没有一个孔大到可以让人们看到舞台和演员的全貌。有成千上万部这样的族谱藏在大陆、台湾、香港、日本和美国的图书馆里。“它们数量繁多、内容复杂，又时时游弋出有意义的分析，这都足以让学者们眼花缭乱。”（H.Baker1979：68）

中国的族谱是如此飘忽不定，那么它的目的是什么呢？显然它不是为方便科学研究设计的，只集中于对血缘共同体重要的东西。常规性的修谱始于公元三世纪，最初只限制在统治阶级——贵族家庭和士大夫（LiuHui-chen 1993：135-57）。这种独占一直延续到宋代（960—1279），只是在大约十一世纪的时候，地方的血缘群体才开始编修私谱（Hu1948：45）。这些族谱的标准是由欧阳修（1007—72）和苏洵（1009—66）等学者立下和传播的。这些学者属于当代史学家所谓的理学家。

理学强调蒙学的必要、家规的重要，以及修身的核心地位，在他们看来，这三者是达成社会稳定的三个基本而不可分的方法

（Ebrey1986: 35；LiuHui-chen1959：65；亦见deBary1959: 25-49；Metzger1977, Bol1992）。理学家认为，修谱是达致家庭和谐的有效途径，自然就成为社会稳定的途径。但在宋代只出现了一小批族谱。其中大多是显赫家族修的，且只限于世系图。

中国社会撰写族谱的真正高潮是在明代（1368—1644）后期才出现的。这时一般的族谱都要包括道德格言、家族史、婚姻规则、继承规则、仪式规程，等等。形成这种状况的一个因素就是，在明代，对理学思想的接受越来越广泛。修谱活动到了满清（1644—1911）没有太大变化。这些族谱是私人记录，在三十年代以前未曾公之于众。到本世纪三十年代，政局动荡、战乱频仍，成千上万的族谱沦落到坊间。

（Hu1948: 51；Meskill1970: 40）然后就逐渐进入了中国、日本和美国的图书馆。

### 族谱写作与实践中的亲属

研究宋代理学兴起的学者伊沛霞认为，血缘群体中族谱的出现来自士人“用以改造士大夫阶级”的政治策略（Ebrey1986: 35）。她列举出了一系列宋代学人，这些人或是想自己修族谱，或是为修谱中的道德与技术问题作些诠释。这些著述“为以后几百年中的家族组织的形成奠定了意识形态基础”。（Ebrey1986：35）

希姆斯（RobertHymes）遵循同样的理路说，族谱有政治意义，即使对于那些从前从未属于亲族群体的人也是这样。“修谱的同时，往往伴随着将整个团体建构成一个实践群体的努力”（Hymes1986：122）。我们可以进一步阐明他的观点，修谱有一种潜在功能，可以创造血缘群体，而这些群体原来根本不存在，或只是有些痕迹。公开宣称的所谓宗族起源并不能创造真正的亲属纽带，但可以遵循亲族的实践需要，形成人际网络。

艾伯哈特和麦斯基尔也从历史的角度出发，强调中国族谱是“追溯性的建构”。这就是说，很多大家小族会修改他们的族谱，以便同更有权力的同胞建立联系，以加强家族的统一性和特权，并从官僚体系中寻求保护（Eberhard1966: 206-8；Meskill1970: 110）。当然并不是所有的血缘群体都修族谱。也许只有一小部分家族修谱，但这小部分却是强有力的少数，特别是在长江下游，在那里，中共建政以前，商业发达，

人文荟萃，这都促进了修谱事业。

有较大族谱的家族一般都拥有相当一群士大夫，他们的文本知识和历史想象力使他们可以攀附一个显赫的祖先。正是基于这一点，萧公权把修谱描述为“一种士绅制度”（Hsiao1960：333）。相对而言，环境平庸的家族总是缺乏世代久远的族谱。

就中国族谱的总体社会意涵而言，莫里斯·佛里得曼(MauriceFreedman)的评述最为中肯。早在1966年，他就开始从社会学视角研究宗族材料。佛里得曼说，曾研究过这些材料的少数几人倾向于主要把它们当作人口、制度和生物性的资料。他说：“族谱可远不只是这样，它是有关起源与关系的一系列说明，是一种图式，是一种散布的地图，是大范围社会组织的一个框架，是行动的一个蓝图。它是一种政治述说——因而是值得人类学家研究的一个极好题目。”（1966：31）

佛里得曼这样把族谱描述为一种政治述说，近来屈佑天又重申了这一观点，他认为，人类学家也许低估了修谱是团结人的手段这一方面。他把族谱写作解释成一种“心理态度的结构”，反映了一种政治策略（Watson1986：287）。我们可以把他的观点换种说法，修谱事业是一种精致化的形式，是为了各种社会、经济和政治目的而运用过去的方式。

基于前辈学者的研究，我从社会记忆的角度考察孔家对族谱的运用。这一考察集中于两个事件：第一个是大川对三十年代曲阜修谱的反应；第二个是族谱记载和1991年大川庙管编纂的仪式书的关系。这一讨论背后的一个基本假设是，族谱是建立政治联盟和形成历史感的工具。我要指出，这些目的其实是和修谱不可分的。

### 从小名到大名

1992年出发去作田野工作之前，我到哈佛大学的燕京图书馆去复印了1937年孔氏宗谱的一部分（孔德成 1937）。这主要是永靖孔氏的一个名单，还有从十一世纪到本世纪三十年代各辈分的条目、分家的情况，以及在广东和甘肃的居住地。这份族谱记录有助于我设计田野访谈。我的被访对象惊异于我能够说出几十年以前就去世了的人的名字。起初，他们以为我是在其它的访谈中得知这些名字的。但他们不久之后就发现了这些信息的真正来源。我在村里的会计家吃、住和整理笔记，并进行一些访谈。这位会计不到三十岁，为人机灵。他注意到我曾经看



那些复印的材料。后来人们向他提到，我竟然能够说出村里早已不在的人的名字，他才对此发生兴趣。一天晚上，他叫他母亲给我们准备三道菜——炖了一只鸡、一大盘虾、一盘土豆烧猪肉——在村里这是相当丰盛的了。他取来一瓶烧酒，用牙咬开铁盖。酒象喷泉一样注入一个小锅里，然后我们开始划拳，谁要是连输两局，就要喝一大杯。酒过三巡之后，我的这位房东开始自言自语地讲起友谊来，说村里人是多么喜欢我。说完这些奉承话后，他提出了一个请求：我能不能做个人情，把那份族谱记录送给孔庙？

我至今不知道这位会计是否得到了庙管的命令，要得到这份族谱记录，倘若是这样，那他们为什么不自己跟我要呢？不管怎样，我本来就会把它留给大川，因为它本该属于这里。第二天下午会计把这份族谱送进孔庙后，一群中年和老年的孔家人都围了过去。守庙孔祥国向人们诵读和解释上面记载的名字。这些解释是必要的，因为上面的名字都是大名，很多人是不熟悉的。这些正式的大名可以指示出辈分。在大川，一般是人们在上学和结婚的时候起大名。但很多村民只有小名，这是不正式的、生下来就有的，人们把它从出生带到青少年，甚至带到老年。

大名的起法曾经是严格遵循曲阜宗族会立下的规矩的。按此规定，一个大名一般有三个字：第一个字是姓，第二个表示辈分，第三个是自己的名。我们以现居台湾的前衍圣公孔德成为例。“孔”当然就是他的姓；“德”者，美德也，表明他是孔家的第七十七代；“成”者，成功也，是父母所取的自己的名字。从1398年到1912年，宗族会要靠皇帝来决定用哪些字表示辈分。原则上，族中的每个男子要按官方规定的这些字来起名；不用此法起名的男孩要被剔除出族谱。到1920年，这一系列字都用完了，宗族会又加上了二十个字。

那些聚在大成殿看我从哈佛带来的族谱的人们都知道这一系列字，虽然并不太清楚它们的起源。1992年，大川大约有三分之一的男人有这种按规定的字起的名字。其他人或是只有小名，或是用另外起的名。这说明，用名字来区分辈分的规则并没有被严格遵守。

## 世系图式与政治联盟

守庙读的这份族谱是1930年开始编辑，1937年印行的，它的基础是大川孔氏整理的一份地方记录，当时，曲阜孔氏宗族会为修总谱而倡议各地提供族谱，这是对此的回应。各地的整理都应该遵循宗族会提出的辈分名的序列。大川四个受过良好教育的孔姓人负责给那些用小名的人

起个大名。

前文已述，伊沛霞和屈佑天等学者认为，族谱可以成为中国社会团结人的一个有力工具。而大川对曲阜续修族谱计划的回应正好支持了这个结论。为了回应曲阜对当地族谱的要求，大川孔氏中那些有文化、有权力，也许还有钱的人们开始实行这项计划，这对于族中的普通成员来说，也是相当重大的。给只有小名的人取大名这件事划定了一个历史时刻，在有文化的精英和族中的一般成员之间建立了一种联系。那些只有乳名或外号的人大多出身贫寒，没有读过书。

修谱活动为居于不同社会经济地位的孔家人提供了一个机会，使他们建立共有的认同。虽然大名并没有改变等级结构的力量，但对于穷苦而不识字的人们来说，它确实成为了一种值得纪念的经历，他们得到了认同，被包括进了修总谱的活动。这甚至造成了一种平等的假象。这种假象虽然短暂，但确实是一种平等化的工具，是人们形成团结的一项策略。最重要的是，大川对曲阜的修谱倡议的回应，使得他们和孔氏宗族会建立了一种确实的联系。

曲阜和大川之间的沟通是通过孔庆惠完成的，这位兰州商人曾两次到曲阜求访族谱。根据他对两次曲阜之行的回忆（孔庆惠 1948），他在1930年接到了宗族会的一个通知，告诉他这个修谱计划。本地的整理工作完成后，他邀请了兰州的一位学者，帮他按照曲阜规定的体例作修改。他说，1935年，宗族会叫甘肃孔氏派一个代表到曲阜开一个修谱会议。这次集会有来自全国的代表参加。孔庆惠在他的回忆录里遗憾地说，生意上的事使他无法参加这个会。这说明也许他曾经收到过曲阜的邀请信。两年之后，他到了曲阜，但没能得到族谱。1948年，他第二次到曲阜，得到了一份族谱。族谱到达兰州时，孔家有二十二个头面人物前往欢迎。他们在兰州为孔庆惠大摆宴席，然后拍了很多照片。后来，他出版的回忆录中提到了这次宴会。

### 从死的纪念到生的庆典

大川通过修谱和曲阜的接触引入了一项与本研究直接相关的一种庆典——孔子诞辰的庆祝。曲阜修的这个族谱也许是中国最大的族谱了，而大川人在加入这项计划之前，孔家的祭祖庆典在下面的三种情况下举行：

- 1.过年的时候，人们到自己的近祖墓前敬献酒食。这种墓前的活动

一般由五服之内的近亲共同参加。他们在五代之内有共同祖先。

2.春分的时候，四个支派的每支分别在墓前纪念远祖，也就是来到大川、建立大川宗族的四兄弟。

3.清明节的时候有两种仪式活动。头一天，族中派一群人到颜家湾为孔公佑扫墓。他就是来到大川、成为孔家始祖的四兄弟的父亲。在清明节这一天，大川孔庙中举行全族参加的庆典，祭祀孔子和当地的六位始祖，其中五位我曾经提到过——孔公佑和他的四个儿子。第六位是孔嘉兴，他从广东来到了甘肃，是当地辈分最高的祖先。他的墓在兰州南郊，由留在那里或后来返回城里的孔家人看守。大川的孔家人不在他的墓前祭献，但在孔庙中向他的灵牌祭献。

从制度角度看，从一家一户到四个门，再到庙里总的典礼，仪式的制度越来越严格。仪式分布于每年的早期，在三个重要日子举行。新年是非常喜庆的日子，但也是应向已逝者表示感激的日子，他们曾为世界带来了生命。春分是和阴阳两分的理论紧密相关的，这种理论把生者与白昼相联，把死者与黑夜相联。在春分时候，黑夜与白天等长，这表明生与死之间的不一致最小。因而这成为纪念（commemorate）祖先的常用时间。清明来自于一种官方仪式，最初是为了纪念因忠于主人而饿死自己的一位大臣。在十世纪的时候，这个庙会普通人在中间流行开来（Chuang1990: 149），逐渐成为全国范围的纪念死者的日子。

所有这些仪式活动都不是要纪念祖先的诞生的。如果仔细读一读1905年的孔氏族谱，您会发现，直到本世纪初的时候，他们还没有兴趣纪念孔子诞辰的周年。这部十卷的族谱中有三篇文字谈到了祭祖仪式的意义。但这都是在强调岁时祭祀，特别是清明节。

曲阜孔家保存的仪式材料也强调岁时祭祀。事实上，对孔子的这种岁时祭祀是由国家政令规定的（见Feuchtwang1977；孔繁银 1992）。明清朝廷的钦差大臣按时到孔子故里祭献供品，他们留下了无数的祭文。他们在献祭的时候就高诵这些祭文。我考察了三十篇祭文，其中最早的是1331年的，最晚的是1909年的（孔繁银 1992: 80-85；孔昭增1934 : 1, 19-27）。没有任何一篇是纪念圣人的诞辰的。献上的供品是岁时祭享。其中三分之一以上是春天祭献的。这表明，春祭比其它的岁时祭祀都更重要。

这些都表明，曲阜和大川的孔子诞辰庆典都是相当晚近的文化发明。特别是，它来自于民国政权试图将自己同以前的帝国统治区分开的努力。民国创立后的第二年，也就是1913年，一个民国官员的代表团会

聚曲阜，他们带来了新政策，来祭献孔子诞辰的周年，明显是有意要突出自己的身份。1914年，政府下令把孔子的诞辰作为全国性的节日来庆祝，在曲阜由政府出资举行庆典。这种新创造的仪式称为国祭。在解放以前，国祭的参加者包括国家政府的代表、省级官员和县长（孔繁银 1992：185-89；孔昭增 1934：2，6-7）。总之，民国时期，对孔子的国祭从岁时祭享转变为庆祝圣人的诞辰。

我们无法从文献上推算，大川在哪一年从曲阜引入诞辰庆典。访谈表明，大约在1930年，也就是大川孔氏开始同曲阜接触之时，它开始在当地实行的。他们对于国家提倡的圣人诞辰典礼的回应，正符合国家权威和地方精英互动的更大的历史模式。屈佑天曾把这种模式描写成“宗教标准化的过程”（J.Watson1985：310）。在这一过程中，国家权威主动地介入到宗教崇拜的地方组织中来。他们通过提倡或贬斥对某些神祇和历史人物的崇拜来完成这一点。民间把某些奇迹归于神祇或大人物的美德，在提倡的时候，国家官员不仅记录下这些奇迹，而且还广为宣扬，他们甚至于要推算并记下被神化者的生卒日期（见C.K.Yang1961：180-217）。地方精英——读书人、成功的地主、富商——渴望和国家权威合作，以实现崇拜的标准化。他们之所以愿意遵守官方政令，原因在于他们希望能够这样使自己“士绅化”（J.Watson1985：293）。

我们要把国家与社会互动的这个模式用到大川来，就该承认，孔家对国家倡导的这种仪式的回应是有其独特性的。孔家最重要的崇拜对象当然就是孔子。在一二十年代，当激进的中国学生和知识分子把孔子的教导和主张当成国家落后的罪魁祸首时，他的公众地位急剧下跌。1928年，在攻击儒家的热潮当中，曲阜一所高校的学生编排了一个剧本《子见南子》讽刺孔子，这引发了一个大案，通过新闻媒体引起了全国的注意。在这桩案件里，自由派学者和著名作家纷纷发表意见，争论孔子是否应该被讽刺。鲁迅，也许是当时最有影响的作家，他站在学生一边，写了一组文章来贬斥孔氏宗族会。宗族会打赢了官司，但这个案件却使他们的公众形象受损，他们无法阻挡这种趋势。

除去宗族会在1928—29年间所受的攻击外，几个高级官员还提出要把孔家的“祭田”国有化。这些土地是历代皇帝给的，其收入为曲阜每年的典礼和衍圣公一家的奢侈生活提供了保障。并且，成千上万耕种祭田的孔姓人还可以免税。

自由派知识分子频频攻击，高度公开化的官司十分羞辱，祭田国有化的提案也带来经济上的威胁，孔氏宗族会已是只有招架之功；为了对付这种困境，他们想出了一个办法，就是那项族谱计划。这项计划开始

于1930年，目的是要团结全国的孔氏支持曲阜孔家。换句话说，宗族会是在危机当中决定抛弃旧传统，承认各地孔家的世系宣称的。当时的财政部长自身就出于外地孔家，由于他的介入，没收祭田的提案被否决了，这更加强了宗族会联合外地孔家的决心。

这些事件表明，纪念孔子诞辰的庆典引入大川的时候，正是孔氏家族处于历史转折点的时候。大川开始了这项仪式的同时，村庄介入曲阜的族谱计划，这都为孔家对神圣祖先的宣称提供了合法性依据。我们从更大范围的中国社会迅速变迁的环境来看，大川在三十年代从曲阜获得的族谱认同和这项典礼是不可分的两个方面。

### 族谱知识和形成历史感

1949年解放后，诞辰庆典被取消了。1984年被恢复之后，这一典礼在祖先崇拜中占据了核心位置，而且也从祖先墓前移到了大成殿中。由于老坟在黄河建坝中被毁了，近祖墓前的典礼只限制在一家一户中，新的诞辰典礼成为号召人们重组孔氏家族的重要方式，使家族逐渐从几十年的混乱中恢复过来。

恢复后的仪式背后有明显的历史和道德的诠释。倘若没有这些诠释，在庙管们看来，仪式表演的纯粹技术层面是没有意义的。正是因此，他们在1991年编写的仪式书才包括进了直接引述孔家历史和儒家伦理的传说的篇章。这些篇章的起源可以部分追溯到当地的族谱。仪式书中历史与道德篇章的核心主题，是孔氏过去的荣耀和孔家世系的连续性。这些主题在最初五页中就变得很明显了，其中包括41首诗，都适于作为对联挂在大成殿门柱上。其中一些诗的风格极尽铺陈夸张之能事，赞美孔子在中国文化中的伟大地位，另有一些诗则赞美孔氏血族的绵延久远。

在孔家的仪式书中，孔子出生的地点和时间参考了司马迁的《史记》（见第二章），说圣人于公元前551年八月二十七生于曲阜附近的尼山。在此之下列出了他的77代继承人，终于现在台湾的衍圣公孔德成。封号和官职与名字放在一起。数页之后，是对孔子对中国文化之贡献的更完整的叙述，强调他在帝国时代所受的恩荣，以及他的教化同当代社会的关系。

在其它的篇章中，孔子的光荣被继续赞扬着，有两篇祭文和一篇短文记述大成殿的过去和它在1991年的重建。一共有七篇祭文，分别献给

孔子和他的儿子、孙子、门徒，以及在甘肃建立孔氏家族的六位当地祖先。为当地祖先写的祭文中，生动地描述了孔家从广东到甘肃，又从兰州到大川的迁移过程。每篇祭文的末尾都祈求被祭者接受所献的供品，即“尚飨”，这是祭献供品时的标准用语。（C.K.Yang1961 : 40; Ebrey1991 : 177）

庙管们在将道德、历史和技术的解释包括进仪式书时，力图寻找一切相关文献。寻访活动严格限制在大川地区之内。由于他们并不属于学术机构，他们无法进入省图书馆的珍本室。如果他们能够进去，他们一定会在那里发现极为有用的材料。在地方志和图书馆的其它官方记载中，可以找到祭祀孔子的整套仪式文本和道德教化。

由于政策不准将这些材料公开，大川的庙管也没能够使用县里的历史档案。我自己查找档案的经历可以说明，孔家人将会面临怎样的限制。我第一次到当地档案馆中，去看看是否有关于大川和孔家的文件，女管理员问我和孔家有没有血缘或姻亲关系。我说没有，她就叫我进了一间屋子，其中有装满索引卡片的三个大柜子。我问为什么和孔家有关会成为一个问题，管理员说档案里藏有上千份个人文件，也就是个人的秘密材料。虽说从毛时代以后就没增加新材料，其秘密性质要求在每个来访者面前都要有细致的保护措施。这些档案的内容来自当地警察、告密者、村干部等的报告，从法庭判决到私人谈话的秘密记录。要用这些材料，必须得到县党委的批准。我正是在得到批准之后才进去的。

在这些档案中检索文件的一个方法是使用姓氏索引。这个索引中列出的第二重要的姓就是孔。管理员说孔家人有“很多历史问题”，他们也许会装作研究者或雇佣别人来接近这些档案，盗取或破坏其中有牵连的文件。档案中记录的最重要的姓氏是马。这是穆罕默德（Muhammad）的简称，是中国回民中人数最多的姓。档案中很多姓马的人牵连进了1958年邻近东乡县的回民暴动（见第三章），表明这场暴动不只限于东乡县，而且牵涉了诸如永靖这样的邻近县。和档案中藏有私人材料的孔家人一样，这些回民也处于当地干部的监控之下。在毛时代的每场政治运动中，他们被不断复审，因而形成了厚厚一摞政府文件。

大川大成殿的庙管无法使用省里或地方的档案，他们就转向自己最熟悉的一种资源——当地族谱。他们尤其研究了两部族谱。其中一部是孔宪敏于本世纪初编纂的。孔宪敏是小川人，这个村子在大川上游十公里左右。另一部是孔令述在1989年编纂的。孔令述住在下游的一个村里，这个村是1961年由大川移民建立的。孔令述的族谱是在小川孔宪敏1905年编的族谱基础上编成的。正是因此，两部族谱才表现出一些惊人

的相似性，而且每部都逾1000页。但没有一部包括全面的仪式抄本，因而无法使人们搞清楚仪式的过程。它们对大川仪式书的最重要贡献，在于其中的道德信息和历史材料。我们将1905年族谱中的几部分缩编于下：

## 孔子与曲阜

相当一部分篇章记述曲阜孔氏家族的起源，追溯到了孔子的光荣和他的子孙在帝国时代得到的特权。整个族谱中到处是关于孔子的短文、族中杰出人物的传记、曲阜的历史记述，以及对圣人故里祭祖仪式的描述。

## 家族条规

有若干规则规定了家族成员的行为。有些只是孔子格言的汇集、刑典中的条文，以及各位祖先的箴言。另有条规规定了男女大防、守丧的职责，以及对父母和其他尊长的孝敬。其中特别指出，罪犯、女婿、和尚、外人留下的孽种，以及在外姓养大的孩子不能进谱。

## 仪式图

简单的示意图为五服、祭衣，以及祭坛、灵牌和仪式用具的安排提供了指导。其中还包括诗（用为庙中对联）、大成殿的两项规划、改进了的祭文、士大夫写的颂词，以及祖坟的详图。

## 社会经济材料

族谱中完整保存着两份婚契，十五份地契文书，一份纪念一位重要祖先的祭文，这位祖先在与附近回民的冲突中阵亡了，还有一份分财产的记录，一个祭品的单子，还有很多有关当地孔庙的历史文献。

## 移民史

在大川孔氏的移民史中，首先是关于早期从广东到甘肃又到大川的几位祖先的小传。这段移民史中充满了具体地名，如广东东门外的彩虹桥，兰州南门附近的地门山。孔家在永靖县内移居的历史中则有颜家湾、大川、中庄、四沟、小川、白家川、孔山等地名。在叙述辈分和埋葬地点的时候，人名，有时还有具体卒时，总是频繁出现。

这部族谱中的种种标记表明它在合法化一部历史。它追溯到资料的最初源头——孔子及其故里。除去它与古代圣人建立的这种给人印象极深的联系外，族谱还向我们证明了数代以来孔家的特权。它叙述了孔家

从曲阜到华南，然后从广东到甘肃的迁移过程，证明了孔家可以在不同的时间空间中生存的能力。孔氏祖先经行了如此漫长的旅程，而其间总是与朝廷的军令和封号相伴的，

官方记载也证实了孔氏从曲阜到广州的移民。例如，两本广东县志中记载了唐进士孔戣的事迹。公元817年，他成为岭南节度使（史澄 1871：23，3；1879：17，2）。这位高官的一个后代叫孔昌弼，他在900年移居广东，并在那里定居。他以唐进士及散骑常侍的身份到了广州城，成为当地的一个中层官员。他后来被孔家奉为孔家岭南派的始祖。

## 来到甘肃

谈到从广东到甘肃的移民的时候，大川孔氏写的文献中有一段明显的断裂。例如，1905年的族谱上说，永靖孔氏公认的始祖孔嘉兴从广东惠州来到甘肃的时间是“宋朝末年”。1991年由庙管们编成的仪式书中进一步讲明这一点，说孔嘉兴到兰州是“宋末明初”。仪式书又说孔嘉兴是位英勇的武官，讲他如何因为“圣旨诏书下降，上甘安靖黎民。扫荡妖氛，旗帜鲜明。”（孔祥国 1991：45）在这些当地的记载中，“宋末明初”的提法——这是长达一百多年的时间——相当含糊，也许是有意如此的。在汉族统治的宋朝和明朝之间是蒙古人的元朝（1264-1368）

族谱中甚至根本没有提蒙元的存在，这使得甘肃这一带的孔家人得以把自己的始祖描写成汉族的民族英雄，而这却是与历史情况相矛盾的。1131年，源出东北的女真人攻占兰州，取代了汉族的统治。女真人占领兰州后，又必须数次与附近的吐蕃军队和西夏国（1032-1227）血战，保卫兰州。女真人虽然没有败在吐蕃和西夏的手里，却敌不住蒙古人的铁骑，1226年，蒙古军占领了兰州。蒙古人经过一系列惨烈的战役，长驱南下，最终在1278年打下了惠州。就是在南宋这个最后的堡垒附近，著名的丞相文天祥被元军所擒。文丞相的被擒和第二年元军的杀尽赵宋皇室当然可以让我们把1278-79当成“宋朝末年”，但这也是蒙古人在中国建立绝对统治的开始。

直到1369年，兰州才回到了汉人军队的手中。换句话说，兰州被异族统治了238年，然后才在明朝回到了汉人手中。在明军功陷兰州的时候，孔家已经在此繁衍了七代。兰州的明朝机构建立之后第二年，孔嘉兴的一个后人谋得了一个低级官职。



这些都说明，孔嘉兴和他的儿子以及四个侄子到兰州的时候，正是蒙古人统治这里的时候。1905年族谱的编纂者和1991年写仪式书的庙管们试图通过沉默来遮掩这段历史，合谋要描画出一位辉煌的祖先。他们把孔嘉兴说成是高官，一位汉族的爱国者，奉朝廷之命来边疆抵御外侮。他们为了把这位祖先说成是爱国者，有意地把他和蒙古人的统治分离开来。因而这就导致了略显笨拙的说法：他在“宋末明初”到了兰州。

1905年族谱和1991年仪式书的编纂者都是想形成历史感，而对重构历史事实没多大兴趣。这些编者通过把不利于祖先名声的一些史实进行删除、回避以及改动，制造出一个神话，说他们孔家的共同始祖不仅是个爱国者，而且是捍卫国家尊严的民族英雄。倘若孔家移居甘肃时的某些史实是模糊的，或是不利于他们描述大川孔氏的祖先，他们当然要把这些遮掩起来。

### 族谱资料的保存者

为了进一步把握族谱记载的历史意涵，特别是这与大川孔庙的关系，我要谈一谈三个人。第一个是孔宪敏，他在三个儿子的协助下修成了1905年的小川族谱。第二个是孔庆惠，他是兰州的一个商人，1948年从曲阜带回了孔氏总谱。他是孔宪敏的幼子，在1905年那部十卷本的族谱中，每一卷的扉页上都有他的名字。第三个是孔祥贤，他的父亲是孔宪敏的长子，也就是孔庆惠的长兄。

在我1992年结束田野调查时，上面提到的第三个人，也就是孔祥贤，还在世。但我们总是失之交臂。他大部分时间住在县城，在1992年夏天，又被送到了县医院。他得了重感冒，这被诊断为肺癌的先兆。也许他自感时日不多了，就决定留下一段详细的叙述，说明为什么1905年的族谱躲过了文革，而其它同类资料却被村干部或其胆怯的所有者毁掉了。遗憾的是，当时我琐事缠身，只好叫别人替我到医院中录下他的叙述。

1905年的族谱传给了孔宪敏三个儿子中的老大，也就是孔祥贤的父亲，他极为小心地保存着，甚至不让自家人看。它被锁在一个很大的硬木箱子里，放在自家的神龛里。在有人看的时候（这种情况极少），要烧香，点起油灯，读的人要净手、叩头，然后箱子才能打开。父亲去世后，族谱交给了孔祥贤。文化大革命一来，他得知，他叔叔孔庆惠从曲阜带来的108卷的族谱被红卫兵烧了。于是他就把1905年的族谱放在了他所住的中庄的一个地窖里。

以后这部族谱就一直放在那里，直到八十年代初孔祥贤把它拿出来。1989年他竟把这部族谱上交了县档案馆，这使很多人十分奇怪。他说，他这样做有几个原因。县档案馆长知道，孔家几百年来一直藏有一些私人文献。他们特别了解到孔祥贤有一部1905年的族谱，其中有几份老地契。档案馆长想用这些资料帮助政府编一部新县志。而且他也想用这部族谱来充实档案管里的珍本书。几轮交涉之后，孔祥贤交出了族谱。当时，他是县教育局里一个拿退休金的老干部，要他交出族谱的压力来自当地职位很高的官员。作为交换，孔祥贤得到了族谱手稿的复印件。

孔繁钧是既读过原件也读过复印件的一个庙管，他和孔祥贤一样，也住在附近的中庄。孔繁钧在1992年是73岁，上过中学，受过古典教育。他的外号是“大会计”——他很高，有六英尺。多年以来，他一直是村里藏书最多的人。他比孔祥贤辈分高，还是受人尊重的书法家，因而被允许把族谱拿到家里去读。由于他是大成殿十四个庙管之一，他在编纂仪式书时，用上了阅读族谱的所得，也发挥了他的书法技能。仪式书中关于孔庙历史和最近一次重建的文字出自他的手笔。

孔繁钧对撰写大成殿庙文的兴趣是很个人性的：他试图纪念（honorthememoryof）他自己的父亲。我在第二章里曾经讲到，1864年，回民攻入大川的时候，大川的孔庙被烧了。同年，700多孔家人在回汉冲突中死于非命。孔家好象用了很多年才从1864年的创伤中恢复过来。直到1934年，有三个大殿的孔庙才重建起来。孔家的26个中老年政治领袖负责这次重建工程。这群人有两个主要领袖，其中之一就是孔繁钧的父亲，一位富有的地主、成名的书法家，据很多人说还是一个精明的买办。父亲曾经带孔繁钧到工地上去过，后来又带他参加了庙里的典礼，那时他才十岁。四十年代后期，孔繁钧成为仪式助手。1991年他写了对孔庙1934这最近的一次恢复的纪念文字，这时，他没有忘记把自己父亲在这次重建中的角色加进去。在1991年的孔庙纪念文字中，他也没忘把自己的名字加进去，或是在手抄的篇章标题下方署上自己的大名。纪念庙宇历史及其最近一次恢复的这篇文章被抄在一块大木匾上，悬挂在庙宇大殿正门前一个显眼的位置上。

对庙管们有用的另一部族谱，就是我曾经提到的孔令述编写的那部。孔令述住在黄茨村，在下游20公里的地方。1992年四月的一个下午，我前往黄茨拜访他。我作了自我介绍，告诉他我想看他编的族谱，他盯着我，好象没听懂。他说也许我找错人了。我拿出一张条来，上面是大川一个庙管的介绍信。孔令述仔细地读了介绍信，然后开始道歉。

他把我当成了政府官员。他为什么这么怕当官的？他解释说，当官的总是找他的麻烦。在他看来，我不仅象当官的，而且象城市里的当官的，这就更糟了。我们从院里进了屋，开始递烟。然后他告诉我他为什么怕城市里的官。他说，一旦穿戴齐整的城市官员出现在村里，这就是说，一场大的政治运动要开始了。他们一般是被派下来协助村干部执行政府新政策的，特别是当这种政策可能会遇到当地的抵制的时候。当我第一次说我想看他的族谱时，他怕我要没收这部族谱。这种害怕不是没有根据的。

孔令述久已去世的父亲是大川一个半专业的谱牒学家。他曾经帮助孔家和外姓家庭设计和画出写有祖先名字的巨大图表（本地人叫“神主”），然后收取报酬。这神主图是悬挂在房梁上的。这些图表写到五到十代，模仿灵牌的形状在死者的名字上画一个框。<sup>31</sup>孔令述的父亲还帮助多家庭的家族续修族谱。因而他得以有选择性地研究和抄写很多当地族谱的内容。他重点抄下了诗词、格言和仪则。外人一般很难看到族谱。但人们既然把孔令述的父亲当作优秀的谱牒学家和值得信赖的人，人们就允许他把族谱带回家去研究和抄写。

孔令述子承父业，以后又参加了国民党军。后来他的部队被共军击溃了，他回到了大川。他很快发现，他已经不能靠撰写和誊抄族谱谋生了。但他还是继承下了父亲收集的一大箱子东西，包括谱牒史、宗教性的手册，以及其它文献。他告诉我，文革中的1967年，城市官员带领的一个政府工作队把这些东西烧了。从1978年开始，孔令述发现他可以继续他的生意了，因为顾客已经足够多；而他自己则开始撰写孔家的谱牒史。但已完成的著述中缺少关于最近几代的图表。由于永靖县的20,000孔家人中有一半以上是在1949年以后出生的，单靠一个人的力量很难记下过去几十年死去的人们。孔家几个老人叫他写出一个完整的名单，但这太不现实，他无能为力。

孔令述的一个贡献是仪式书上的41首诗。写这些诗的目的，是要把它们用大字抄在长纸上，挂在大成殿的柱子上当对联用。在中国农村，几乎所有房屋的屋里屋外都有这种对联作装饰，它们挂在墙上、大门上或柱子上，成为一种特色。在大川，在院子的入口、大殿的正门口、家中神龛的两侧都有对联。红白喜事的时候，旧对联都要换成新的。过年的时候，就连茅厕和牲口圈上面都要挂上对联。好的对联中要包括对仗工整的韵文、漂亮的书法，以及贴切的含义。这些对联作为丰收的象征和有学识的标志，是农村房屋的“门面”。甘肃的大多数庙宇都有对联，或是贴在木柱上，或是刻上去。大川的孔庙也不例外。从它的大院的大

门，到它的大殿与偏殿的大门和门柱上，都有辞藻华丽、落笔不俗的对联。

如果孔令述父亲传下的那些地方历史、宗教仪式书和古诗真的在文革中被烧毁了，那么他是从哪里找来了仪式书上的这41首诗？起初他说其中大部分是他逐字逐行地背下来的。后来他承认，别人给了他一些古诗，他也参考了1905年族谱和大川地区藏下的其它旧族谱中的一些诗。他提到了另外一些被藏的族谱，这令我很吃惊。

1992年我到大川不久，就开始寻找当地的族谱，并考察了三本新族谱，这三本涵括了五到十代。据主人们说，更老、更全面的那些族谱在文革中被烧掉了。但孔令述告诉我，除去1905年的族谱外，还有三本解放前的族谱躲过了文革。虽说很少有人知道它们的存在，但由于他从七十年代后期就给人编纂和抄写新族谱，所以知道它们在哪里。他在编撰自己的族谱时，可以参考所有这三部被藏的族谱。他从这些记载中抄下了很多篇章，包括一些古诗。其中一部在四沟村，那里和大川只隔着一条铁路。回到大川以后，我请一位庙管去和四沟族谱的主人说一说。这位主人承认有那部族谱，但几天前借给兰州的一个族人了。我问他这个族人住在哪里，他说他忘了！我很失望，就写信给孔令述，告诉他我无法看到四沟的族谱，请求他让我复印他的谱牒史。他没有答复。我后来向县档案馆提出复印原件，也被拒绝了。

我决心要得到一部当地的族谱，这最终还是实现了。我通过大川的几个老人和村里的会计借出了1905年族谱的复印件。我要把它带到兰州的一个研究机构，用那里的一台日本复印机复印，会计坚持要陪我去。族谱的主人告诉他，族谱一经复印，他就要负责安全地把它交回去。

### 族谱与家族理论

这些老族谱由于是几十年以前修的，有些过时了，但人们为什么还要这么小心翼翼地保护它们呢？好象当地的人们觉得这些记载有一种内在的神圣性。如前所述，大川的老人在打开书一样的族谱和挂出一面墙大小的神主图时，先要叩头，然后净手，摆出油灯，点起香来。

当地人如此小心地对待族谱的另一种可能的解释是，不久之前，这些东西还是被毁坏的对象。1991年的一项社会学调查涉及到了十五个中国村庄，十个在沿海地区，五个在内地（王沪宁 1991：291-581），这项调查发现，这些村中有十二个在解放前有族谱。其中最全面的族谱涵

盖了二十代。这些族谱除一部幸免于难外，其余都在五六十年代被毁掉了。

最诱人同时也颇有问题的解释是，族谱中记载的当地生活的一些方面太敏感了，不能让外人看。这是因为，在家族组织的发展中，族谱记载是半合法的工具（Eberhard1962；Hu1948；LiuHui-chen1959；Taga1960）。在关于中国亲属关系的人类学理论中，学者们把家族严格定义为有共同财产和广泛的血缘网络的世系群体（见 H.Baker1977，1979；Freedman1966；Potter1970：121-38；J.Watson1982b：69-100；R.Watson1985；Ebrey&J.Watson1986）。集体所有的地产被当作“这些家族的核心特点”。学者们因而把家族首先当作拥有财产的组织（Ebrey1986：40）。一个人能否享有集体所有的土地上的收入，以及是否可以获得家族积攒的资金，这要取决于他的名字是否列入了族谱当中。因而，这就要求那些管理家族文档的人有很好的谱牒学知识。

（J.Watson）因此我们就可以理解，研究者在研究解放前的大陆、当代香港和台湾等地社区中的祖祠、共有地产、集体资金时，他们使用的主要资料来自于族谱。

孔宪敏1905年和孔令述1989年修的族谱中也记载了一些经济情况。但这些经济资料都是纯历史性的，与当今共有财产的分配没什么关系。大川的庙管确实能够控制孔庙所在的院子，这是一个有篮球场那么大的共有场所。除此之外，他们再也没有可以控制的土地了。鱼塘是村民共有的，但庙管无权过问鱼塘利润的分配。鱼塘是分田到户之后最重要的集体财产，是由村干部负责的。

倘若族谱不再是经济信息的一种资源，那么它还有什么社会意义呢？我们可以参考孔迈隆（1990：509-34）最近的一篇文章，得出一个较有深度的回答。他参考用台湾和香港的田野调查材料写成的众多著作，以及以前在福建和广东省作的研究，指出，这些对南方地区的研究中得出的一个基本结论是，只有考虑到中国的家族组织积累的相当多的共有财产，它们才有分析价值，这种财产包括祖祠、族田或买卖。从这一观点中可以得出一个重要推论，即，家族中的富裕成员会控制其中的较高位置，从而在意识形态和社会行动上控制其定位。孔迈隆根据近来在华北作的田野调查，提出，应该重新思考汉学人类学中的家族理论，他指出应该引入“亲属关系的固定宗族模式”。这就是说，中国家族中父系纽带是否起作用要看长子的大宗是否有更高的地位。换句话说，家族的团结依赖于大宗的仪式认可，大宗的成员是始祖以来的一系列长子。更简单地讲，一个家族如果没有很多的共有财产，甚至没有正式的祖

祠，它还是可能形成的，只要其成员承认大宗的地位，承认大家有共同祖先，通过墓前的仪式和延续到当时的族谱确立的父亲血脉具有相当的牢固性。

我们回到大川的问题上。保证了毛后时代孔氏家族的完整性的，正是孔迈隆所说的“亲属关系的固定宗族模式”。更具体地讲，在永靖的23个孔姓村中，大川占据着领导位置，这不是因为它有什么经济优势，而是因为所谓的“宗族继承”。这是从两种历史感来看的。第一，如我所讲，孔氏的四位始祖是首先在大川住下的。这就是说，孔氏家族的四门都可以将自己的家族追溯到大川。另外，在今天的大川，四个支派都还存在，而在其他的孔姓村却不是这样。第二，四位始祖死在大川，并葬在这里。他们的坟莹在这里，因而，四个门按时举行的墓前仪式都是在大川举行的。如前所述，在墓前仪式之后，有一个在大成殿中进行的整个家族的典礼。家族老坟的被毁使大川失去了在孔家墓前仪式中的核心地位，但它还是被外村的孔姓人当作“老庄”。这种历史地位使得大川的孔家人自称他们重建的孔庙是一种联合性的仪式事业，是为所有四个门服务的。我们将在下一章看到，就在1992年大川附近的一个孔姓村建另一个孔庙时，还是大川的庙管掌管和指挥着这第二个孔庙中的仪式程序。

## 第八章 文化象征的记忆

### 从古代城市到仪式象征论

考朗格斯（N. D. Fustel de Coulanges）在1864年首次出版了他的研究《古代城市》，他在书中用我们今天所谓的“划边界机制”（Munn 1973 : 582）来解释古罗马的宗教仪式。（1956）其中讨论的重要一点，就是每个罗马家庭中的祭坛，那上面长期保存着一些煤炭，总是作为家庭延续的象征被焚烧。本世纪初的时候，人类学象征论的基础被确立了，那时候，其他学者如史密斯（[1889]1956）范格内普（[1908]1960）、涂尔干（[1911]1954）也开始从“一组神圣象征”（Geertz 1957: 424）的角度分析仪式，以此来揭示某个社会的宇宙观和社会团结。

在本章，我们将从仪式象征论是如何被妥协的这个角度来作分析。这一取向反应了当代人类学中的一个核心主题。维克多·特纳（1961, 1962, 1974, 1979）强调，仪式象征论在不同程度上体现了“多重意义（multivocality）”，即，它不是仅仅用一个声音说话的。在以后几页中，我们将详细考察一个仪式事件中的多重意义。

我们在第七章的末尾已经提到，在大川附近的一个孔姓村，1992年建起了另外一个孔庙。这个村就是小川；村中男子的百分之九十五姓孔。1585年，大川孔氏中的第三门里的一群人来此建立了小川村。在我1992年的访谈中，七十多岁的老人说，小川也曾经有一个作为祖祠的孔庙。主要是住在小川的第三门的人用这个庙。虽然没人能记起小川孔庙的早期历史，但人们大多记得这个庙是在1958年被关的，三年之后，它由于妨碍了一条铁路的施工而被拆毁。1991年，大川的孔庙建起来了，小川孔氏觉得他们也该恢复自己的庙了。1992年8月，该庙的主体工程竣工，座落在村背后的一个小山上。

一年之内出现了两座孔庙，这引发了孔氏祭祖活动几方面的重要变化。最重要的是，人们发明了一个公共庙会来纪念孔子的诞辰。这个庙会是个发明，因为它将传统上只限于孔家人的祭祖活动同更广泛的纪念活动结合了起来。这表明了一种变化，从专有的变为共有的，从家族典礼变为公共活动。这个庙会首先于1991年在大川庆祝，然后在1992年小川也开始庆祝；它不仅向孔家人开放，而且向村中的外姓人，甚至远道而来的陌生人开放。

我们在下文所使用的田野志材料描述了庙会中的双重仪式顺序。第一重可以称为“支配性仪式结构”(dominant ritual structure)，我们可以用庙会中五个仪式部分来描述它，这五个部分是：空间、时间、对象、词汇和节目。在仪式进程中，这五个部分的使用是固定的，而且是被组织者精心排练的。第二重是“变动性仪式结构”(variant ritual structure)，包括仪式参加者对上述五个部分的不同反应。这些反应中最引人注目的是，人们会突然表现出很投入的行为，以至偏离了固定的仪式结构。

### 仪式权威与典礼规则

1992年的庙会的主要负责人有七个，都是六十多岁。四人来自小川，两人来自大川，一人来自中庄。小川的四个人是村里建孔庙的主要负责人。他们负责庙会中除去仪式的表演外的所有方面。这里的仪式表演包括一个晚间的典礼和一个白天的服务。这种宗教庙会中的主祭是大川和中庄的三个人，他们都是大川孔庙的庙管。这种仪式领导权反映了大川作为孔氏始居地而享有的历史地位。即使在仪式当中，来自大川的主祭也总是在对小川的孔氏说，从历史上来看，他们的庙只是一个分庙，只是属于家族一个门的，而大川的则是主庙，是属于所有四个门的。他们私下把小川的孔庙称为“小庙”，虽然它并不比大川的庙小。事实上，至少在一个方面，小川的庙在外观上是超过了大川的庙的：它有一个比真人还大的孔子像。我们将在后面讨论这个孔子像的意义；现在我们先讨论仪式的双重祭拜。

人们之所以决定举行晚间和白天的两种典礼，是因为祭祖仪式和公共庙会的结合产生了一个困境。庙会组织者把家族的活动和公共活动结合起来，他们就面临着这个困境，它是与中国祭祖仪式相关的，涉及到两种回避规则。

第一种回避规则涉及到后裔与非后裔的关系。中国宗教研究的先驱德格鲁特在上个世纪九十年代写道，中国存在一种相当普遍的禁忌，在祭祖的时候不能接受外人的祭献。同样，也不能祭献其它世系准备的供品。德格鲁特写道，“孩子的一切都属于父母，即使他们死了也一样。”他又说：“献给陌生灵魂的供品被当作从神圣者那里偷来的。”(DeGroot 1892 : 1, 15) 贝克尔也写道：“别家的死者与自己没有多大关系：人们只能祭祀自家的死者，自己的祖先。”(H. Baker 1979: 75)。有趣的是，他又引用《论语》上的一句话加强自己的论点“非其鬼而祭之，谄也”。(1979 : 75)



第二条回避规则涉及到男人与女人的关系。中国女人在葬礼和墓前的祭祀中扮演重要角色（Ahern1975： 269-90 ； J.Watson1982a ： 155-85）。在某些地方有一种习俗，要把祖先灵牌终年放在家中的神龛里，在这种地方，女人要协助丈夫或父亲照看近祖的灵牌。家族所有的祖祠中的仪式则不同，完全是由男人统治的。媳妇和女儿很少（倘若有的话）被允许参与到其中，因为组织者害怕她们的不洁会玷污了仪式（Freedman1958： 85-86； H.Baker1979： 94）。

这些庙会的组织者和主祭们知道上述的规则吗？他们自己说，永靖县内的其它宗族是遵守这些规则的，但他们孔家不。他们说，即使在解放前，外人和女人也不是被禁止接近孔家的祭祖仪式的。他们说自己的祖先思想开放，经常邀请外人参加庙里的祭祖仪式。在我对男女老人们访谈的时候，历史上有趣的几个火花迸射了出来。为了尽量减少道听途说的影响，访谈集中于对大川孔庙三四十年代仪式的目见耳闻的叙述。

根据这些叙述，当族老带领着男人们在庙中大殿里举行典礼时，女人，特别是嫁到孔家的老太太，是可以进到院子里观看仪式的。但只是在典礼结束后，女人才可以进入殿里叩头焚香。因而女人的参与是受到一定限制的。

至于被邀请参加孔家典礼的外人们，一般是地方官员、村里有文化的人，以及成功的商人。孔氏家族在尊孔的名义下，邀请这些显赫的外人参加祭献仪式，在典礼之后吃一顿宴席。渐渐地，这些客人中的一个在典礼开始时发表演说，赞扬孔家人对孔子的忠诚和对始祖的虔诚。这些外来的精英要和族老一起参加大殿里的祭献仪式，但他们只向孔子的灵牌叩头。

我们看到，女人可以有限地参加仪式，外人也有选择性地介入典礼中，看起来，过去的孔氏家族并不拘泥于祭祖时的两种回避规则，但也并不完全忽视。在大川1985到1990年使用的临时祖龛中，他们继续按以前的规矩，有选择性地邀请外人参加仪式，允许女人在祭献之后走进去叩头焚香。

### 从限制到妥协

但在新建的庙里，情况就完全不同了。外人的参与再也没限制了。祭献供品的时候，女人也不被禁止了。在1992年小川晚间典礼之前的下午，先举行了一个仪式，由游行队伍将供品扛到庙里。这个队伍从一家

的院里出发，在他们起程之前，县文化活动中心的前任领导张某讲话。他向摆在桌上的供品叩头敬香。这些供品被运到庙里之后，参加者被告知，第二天白天祭献的时间再来。

随后的晚间典礼由孔氏家族中特意挑选的人参加，他们大多是年高德邵的老人。小川庙会的组织者向永靖县孔姓村中一部分受尊敬的男性老人发出邀请信，开始这种挑选。这些老人征求当地社区中其他核心人物的意见，最后选定由哪些人参加。晚间仪式于午夜开始，进行到日出时分，在这期间，孔氏家族的大约八十个代表轮流叩头。在仪式当中，伴奏的乐器有一只笛子、一面鼓和一把二胡。整个典礼分四个部分。其中最先一个是，人们唱诵祭文，请祖先的灵魂来享用供品。最后的仪式，当地称为“送神”，在神灵离开庙宇的时候，所有人都要跪倒在地，低下头，以示尊敬。

虽然在准备晚间典礼时，大川孔庙的主祭强调这只是针对族中挑选出的人的，但他们凭去年的经验知道，其他人很可能会试图进入大殿。他们担心晚间典礼的规矩可能会被人违犯，但就在典礼开始前一会，一场暴雨倾盆而下，打消了他们的担心。他们觉得也许根本不会来多少人，因为，这场大雨使得通向庙宇的陡坡变成了泥泞滑溜的险径。但当他们来到庙里时，他们发现，不仅被邀请的孔家代表都到了，而且有另外一大群人也来到了院子里。院子里有两个帆布帐篷，是为第二天的典礼和宴席准备的，他们就在那下面避雨。大川的主祭和小川的组织者稍微商量了一下，他们就把大殿的三个门全打开，叫人们观看典礼。老太太们被允许坐在殿里的两块空地上。

虽然大殿里挤满了人，典礼却基本有序地进行。虽然主祭的副手并不完全懂唱诵的文字和每个器具的名称，但仪式还是准确而庄严地进行着。助手的首要任务是运送牲肉和安排蜡烛、油灯、祭酒等物。

对于被选中参加典礼的很多人来说，孔家的仪式语言显得更为费解。这些人的主要职责是根据主祭的命令叩头和敬香——倘若他们能听得懂那些话，这是很容易的事。为了帮助他们，庙里准备了用简明中文写的一张纸。一旦仪式的执行者不能明白某个用语，或是不知道某个命令是叫他们做什么，拿着那张纸的学校老师就会帮助他们。老师使用这张纸，用日常语言教给仪式执行者做什么和拿什么东西。

有些被选中的参加者就连蜡烛或香烛的仪式用语都听不懂。将仪式语言翻译成普通中文的工作虽然造成了一些中断，但这是微乎其微的。一旦需要求助于那张纸，老师就断断续续地小声说。在大声诵读的仪式

语言和命令之间，他用沙哑的嗓音挤出这些词句，就好象他怕惊动了神灵似的。

被允许进入大殿里的女人们就更不知道主祭在说什么了。但她们表现出了极大的耐心，津津有味地看着男人们做的每个仪式动作。孔家的几个辈分高的老媳妇被特例允许和男人们一同参加某项仪式。在仪式的末尾，所有在大殿中的旁观者也要叩头。

参加晚间典礼的女人大多是孔家出嫁的女儿或娶过来的媳妇。但还是有相当一部分与孔家无关的女人。其中一个是来自离小川二十公里的一个非孔姓村的巫婆，她带来了自己那一带的三十多个女人。她们带来了一面丝织的旗子，上面有四个大字：“兴儒盛世”。在旗子的边上用小字写着她们的名字和村庄的地点。这些人中没一个姓孔，和孔家也不是姻亲。旗上的字都是用繁体汉字写的。

### 仪式用品和宗教观念

小川的孔庙和大川的不同，立有一尊比真人还大、十分醒目的孔子像。这尊塑像是用黏土塑成的，涂以重彩，在晚间典礼前夕被揭开。在叫人塑这尊孔子像的时候，孔家人做了三件事，大大吸引了永靖人的注意。首先，塑像有三米多高，永靖县内的宗教塑像中，只有炳灵寺中高耸的石像比它高。那是一个古代的佛教朝圣地，而今是国有的旅游点。炳灵寺中的石像是几百年前刻在悬崖上和山洞里的。

第二，1992年，小川孔家邀请了一个著名匠人和他的两个弟子来为孔子塑像。八十年代初以来，建庙狂潮席卷了永靖全县（见第九章），从那时起，这位匠人就专门生产宗教塑像。他为庙宇重开的几个主要场所塑了像，因此得到广泛的好评。

第三，塑像的外形和内部结构都经过了慎重考虑。那位匠人和孔家的人都不知道孔子像应该是怎样的。人们从一本杂志上剪下了曲阜孔子像的一张彩色照片，作为模子。至于像的里面应该装什么的问题，人们根据当地塑造超自然神像的习俗解决了。根据这个习俗，塑像的内部必须接近真人的内脏结构，这样才可以使神祇对人们的请求作出回答。这样，孔子像的体内就被安上了两个用人工红宝石和珍珠，代表他的心脏和肠，脊柱是一根经过加工的松木杆，血管用红线制成，肾和肝是用丝带做的，其中装了十二味传统草药。

著名匠人到来和塑像巨大尺寸的消息不胫而走，引起了整个永靖县

的极大兴趣。孔家人不愿公布造像的花费，也不愿公布像里装了什么，这引起了广泛流传的谣言，说那里面装了金子、真的珍珠和许多贵重的宝石。这些谣言象引火一样引起了人们对塑像的极大的好奇心，正是因此，才会有来自四十左右村庄的外人来参加这个庙会。

这塑像有个作用，就是使孔子“非祖先化”。当地人从未听说过给祖先塑像。他们在佛寺、道观和当地的民间庙宇中看到过很多非祖先性质的神祇的宗教性塑像。<sup>34</sup>在当地人的观点看来，用来崇拜的塑像必须是一个神或女神的像，他可以保护所有的人，不论他出自哪个家庭，社会背景如何。孔家人在为孔子塑像的时候，无意中把他们的祖先变成了一个非祖先性的神灵。当地人一下子就把这个塑像归到了佛教、道教和民间庙宇中的泥胎造像之列。虽然孔家人仍然把孔子当成祖先对待，外人却把他当成一个神祇，可以为所有人所崇拜，人们只要祈求他，他就应该回报以保佑和好运。我们在下文可以看清这一点。为了理解这尊塑像的意义，我们可以考察1992年庙会期间两个祭坛是如何安排的。

### 一像两供桌

孔子像占据了大殿里的中心位置，两侧是孔门76位门徒和六位孔氏始祖的四个灵牌。塑像面前有一个木制的祭坛，摆放最重要的祭品——一个猪头、一只全羊、一只鸡，还有一只兔子，都是生的。这些供品周围是熟的猪肉片和其它食物。这都是庙会组织者们提前准备好的，由四个中年人看守。这些肉以后会在组织者和他们的助手之间分掉。其中一些将要在一个宴席上吃掉，这个宴席由其它孔姓村老者参加，他们将在席间决定，第二年的庙会在那里办。

在白天的祭献中，女人、小孩和外人走进大殿，简单地向孔子像叩个头，孔家人则还要向殿中的祖先灵牌叩头。有的人在殿中逡巡，意欲有所祈求，殿里的人就建议他走回到院子里，那里有一个砖垒的祭坛。屋外的祭坛和殿里的有几处不同。它前面点着一团火，一男二女在跟前看守。上面没有牲肉；但摆着水果、蜡烛、饼干、面包和酒。这不是组织者们预先摆好的，而是参观者逐渐积累起来的。祭坛的看守者不时地把供品分发给人们。有些人当场就吃了，但更多的把它包起来，带回家。

可以说，来参观的人们是在屋外的祭坛参加了一种食物交换，这是用一般食物换取神圣祭品的不平等交换。之所以说是神圣祭品，我是在强调，人们普遍相信从一个神圣的地方取下的东西是圣洁的，有神性

的。我那天采访的几个人说，他们要把食物留着，给孩子吃，叫他们长得更壮，或是给病人吃，帮他们恢复健康。

白天祭献的高潮是一个典礼，这个典礼到最后，主祭叫所有人都跪下叩头，同时将一块写有庙宇名称的大木匾提起来，钉在大殿正门的上方。除去这个典礼外，主祭只陪着“下条子的”客人走到里面的祭坛前叩头，给他们香烛黄纸，叫他们烧。我在下文会解释“下条子的”是哪些人。

整个一天，外面的祭坛都是活动的中心，那里挤满了人，大家或是想得到供品，或是想点小油灯和香烛，或是想跪祈保佑。这些人的一个共同特点是，大家都渴望一种仪式性的表达。老太太们尤其如此。有些人跪在祭坛前长达一个小时，为孙子或其他人祈求好运，许诺倘若愿望实现，他们还会准备供品前来还愿。一位中年妇女走来祈求她新逝的儿子能够在冥界幸福。组织者一再告诫人们不要烧纸钱，不要把对孔子诞辰的庆祝变成象葬礼一样。但这个女人无视这些告诫，还是把厚厚一摞纸钱投到了火里，唱起悲哀的歌来。她这样闹了大约四十分钟，然后才慢慢走向桌子，在记录捐献的三个人的指引下，向庙里捐出了十元钱。

虽然这种本应在墓地进行的烧纸钱和唱哀歌可以被容忍，但其它被禁止的活动就不同了。一位老妇人有板有眼地唱起了秦腔里的调子，引了好几圈人来看，负责庙会保安的人把她带走了。另有一个中年女人的身体痉挛般地晃动起来，喃喃自语地在念一首诗一样的东西，好象中了魔一般，她周围也围了一圈人。小川的四个年轻人把她带走了，他们是保卫人员。这些女人平静下来之后，管理者严厉指责她们搞“迷信”活动，这会引起当地政府对小川庙会的注意。同时，有一群女人爬上大殿的石阶照相，一个保卫人员阴着脸把她们骂了一顿，他说不准女人在殿前搔首弄姿。我问他们，为什么男人可以用大殿做背景照相（虽说在殿内孔子像前照相是绝对禁止的），而女人却不行，他们都说不出个所以然来。

### 按等分食

按照在厨房里准备食物的人的说法，这个庙会从一大早持续到傍晚，一天共吸引了一万多人。除去在殿内或殿外祭坛前的祈祷活动外，很多参观者坐在帆布帐篷或大殿屋檐下吃酒席。

为了给这个酒席准备食物，庙里宰了一头很大的猪和六只羊，切了

六大袋土豆，然后烘干。又用了500公斤面粉蒸糕点和一种炸得形状象鱼的油条。根据厨子和组织者的统计，至少有2500人参加了这顿宴席。作为回报，吃的人捐赠了5000多元钱和各种各样的东西，包括昂贵的丝织床罩和缎面的被单，还献了很多木料和砖，以备庙宇的扩建。人群中有很多常游庙观的人，他们说，这个庙会永靖多年以来最大的宗教活动和公共宴会之一。

庙里的厨房在侧面的一间屋里。如果按照菜肴的种类来看，这次宴席其实是很一般的。一共上了三道主菜：猪肉炒菜、葱爆羊肉、猪油土豆条。但在当地，除了过年之外，菜里很少见肉，这就是一种很不一般的待遇了。每个人还得到了加有冰糖的茶、葵花子、糕点和炸油条。但没有酒。我看到有几个人，其中包括两位老太太，拿着几瓶白酒，和同性的朋友一起喝。

这些食物是根据参加者的等级不同而分配的。“下条子的”客人得到猪肉和羊肉，他们收到了特殊的邀请信。这些人包括庙里的主要捐赠者、族里最重要的成员、在城市里有职业的，以及在政府机关工作的亲戚。其中除去前面提到的那个张某外，还有永靖县人大的一个副主席，兰州市政府里的一个中层干部。那位副主席姓孔，兰州的干部和孔家有姻亲关系。

“带礼的”客人得到了羊肉和土豆，他们在这一天带来了贵重的礼物。或是捐赠了较可观的金钱。带礼的客人在入座之前，和第一类客人一样，也要先由主祭陪同到大殿里叩头烧香。带礼的客人中有来自兰州的，或是姓孔或是与孔家有姻亲关系，他们在省会工作。在带礼的客人中有几个很显眼的是农村里的生意人，他们和孔家没直接关系，但和组织者交情很好。

那些捐献了不多的钱或是价值低一些的礼物的叫“赶会的”。多数情况下，他们被提供土豆，外加茶、面包，有时有些水果。那些只捐了极少的钱或什么都没拿的叫“普通群众”，他们得到了糖果、茶和烟。我们很难确定这最后两类人和小川有什么关系；其中很多人组织者根本不认识。

吃席时划出了四块界限分明的区域，三道主菜和其它食品按区供应。大殿檐下的台子是为下条子的和带礼的客人准备的。从大殿往南看，左面，即东面，是男人们；右面，即西面，是老太太们。院子里的帆布帐篷是为赶会的和普通群众准备的，左面的帐篷里是男人，右面的是女人。这些帐篷里备有桌子板凳供人们吃饭、喝茶和聊天。吃席的区

域明确按照性别、捐赠和地位划分。

和屋外祭坛前的混乱景象完全不同，在四个区域吃席的人们清楚地知道他们应该吃什么，应该坐在哪儿。一位组织者指出：“烧香的时候，人们都糊里糊涂的。到吃饭的时候，他们都清清楚楚了。”也许我们可以把前一种情况称为“仪式的混乱”，把后一种情况称为“饮食的理性”。我用这种略嫌夸张的两分法只是为了指出，参加者对待酒席象征体系的态度是一致的和清晰的，但他们对仪式活动的认识就不是这样了。

### 记忆与象征论

这次庙会在哪些地方符合中国庙宇崇拜与公共宴席的一般性著述？较普遍的看法基于较早对中国的研究和近来对港台的田野研究。这种观点认为，纪念非祖先的神祇的庙宇活动是一种包括（inclusion）性的体系，是一种“集体象征，超越了经济利益、阶级地位和社会背景的不同，从而把一大批形形色色的人挤压进一个社区”。（C.K.Yang1961：81；亦见Diamond1969：77-80；Paternak1972：111-12）有一种同样普遍、但完全相反的观点认为，祖先崇拜，以及相关的在祖祠中上供与吃席的活动，是对内部团结的一种仪式化的展示，因而成为排除（exclusion）外人的一套体系（见H.Baker1979：71-101；Freedman1958：81-91）。

这些观点都不能完全适用于孔家组织的庙会，一方面是因为庙会中交织着对仪式的意义相当不同的观点；另一方面也是因为，它把祭祖的内容和公共宗教纪念活动的内容结合了起来。庙会的组织者和主祭明显是要划定和强化两套仪式在时间与空间上的界限，但并不完全成功。正如我在本章开头所说的，庙会的意义是体现在社会记忆和仪式象征体系的交叉之中的。学者们在民间信仰和祖先崇拜之间作出的区分当然是有助益的，但使用时必须要小心，要加上自己的创造力。为了说明这一点，我们回到屋外祭坛那里的混乱景象。

一个女人开始在外面的祭坛那里唱秦腔的时候，她被组织者领走了，并遭到搞“迷信”活动的批评。这个女人的被驱逐使得很多客人不高兴，因为在很多庙宇活动中，唱曲是完全可以被接受的。这个事件就表明，在对待庙会的两种观点之间发生了冲突。

孔家人和甘肃其他的农民一样，也愿意一边听曲，一边祭祀地方神

祇。事实上，主祭中有两人在年轻时是业余戏曲演员。其中一个还曾是个著名的旦角，对秦腔有近乎痴迷的热爱。但这些主祭认为，在祭祖期间唱戏，实在是颇不相宜。虽然他们早已公开宣称，这个庙会不再只是孔家人的聚会，但组织者和主祭心里还是认为，这首先是孔家的祭祖仪式。所以，一位司祭私下说，唱戏“太欢快了”，不符合孔子说的祭祖要临之以庄的训诫。但这并没有向我们解释，为什么祖先不能象别的神祇一样欣赏戏曲。

孔家人害怕把唱戏当作他们祭祖的一部分，这可以追溯到四十年代初的一次不幸经历。据村里几位老人说，那时候小川有个人离开家乡去做生意，在一年秋天的大丰收后，他回到家乡。这个生意人为了庆祝丰收，自己出钱请了一个专业戏班子在小川孔庙内表演。针对这个计划，村里的领袖们分成了两派。反对的人坚持认为，孔庙是个祭祖的庄严所在，不是唱戏的舞台，唱戏的时候总是有插科打诨、男女杂沓，是不合适的。这一观点更因人们对那个富人的不满加剧了。那家伙就好象全村的老板一样，还要用唱戏来当众显示他的富有和慷慨。

虽然有这些反对意见，戏还是在庙里唱了。就在唱戏之后不久，小川、大川，以及附近的几个村子都遭到了严重的旱灾——其实，在甘肃的这一块，这是经常的事，但人们这次却把它归罪于那次有争议的唱戏。1992年庙会的组织者和主祭看到他们中间居然有人唱戏，马上就想起了四十年代的同样事件招致的天谴。但很多（也许是大多数）参加者并不知道几十年前庙里发生过什么。那些外人、近亲、杂姓村民、年轻人、其他家族的老太太、孔家的中年媳妇，他们怎会知道，一个人为什么仅仅因为唱了几句戏就被赶了出去。在他们看来，在神圣场所唱戏没什么不可以的。其实，在中国的这块地区，唱戏恰恰是敬仰神祇的一个重要方式。我在甘肃参观了四个朝圣地，注意到，女人，特别是中老年女人，经常在逛庙的时候唱戏。词句取自《善书》，其中有很多韵文，告诉人们要敬神修善，尤其强调业报，强调在来世过好的生活。在宁夏固原县的一座神山里的一座庙会中，组织者雇了一个国有的戏班，请他们来唱秦腔，以孝敬神灵、吸引朝圣者、为同时组织的一个集市招揽顾客。这次唱戏持续了三天，吸引了成千上万的观众。

### 冲突的逻辑

我们最好不要把小川人对女歌手的驱逐看成性别偏见或社会统治的粗暴表达。其中体现出来的其实是对孔家庙会的意义的观念与解释的冲



突。这主要在于我们前面所说的“支配性仪式结构”与“变动性仪式结构”之间的对立。我们如果仅只从男性的支配地位和固定的地位模式来分析这种双重结构，那就会忽视庙会中多维意义的复杂性。在支配性仪式结构中，组织者要处理好五个因素：时间、空间、语言、对象和身体行为。对时间的处理就是对晚间典礼和白天祭献的区分，试图按照性别、世系和地位来决定对参加者的取舍。在庙会 and 宴席之中，通过象征性地区分内坛和外坛，在空间和对象上作出了类似的区分。内坛中的祭肉是由事先选定的孔氏家族的一群代表预先提供的，而外坛则接受大众们的供品，不分性别、世系和地位。孔子像是一个特殊的仪式对象，其外形是按照曲阜的塑像做的。但其内部结构则根据当地为民间神祇塑像的习俗构成。最后，身体的运动和仪式语言都是基于先前的祭祖活动，事先规定好，经过周密的排练的。

虽然有这些准备与排练，我们还是看到，在每种情况中，人们对仪式与宗教对象的意义看法都是多种多样的，经过了变化，使用时要用一种转化了的方法，其基调甚至会完全游离于组织者和主祭的出发点。我并不是说庙会领导者的态度和参与者完全相左。如果是这样，我们就不能解释他们之间的那么多妥协了，象他们允许女人和外人在晚间典礼时进入大殿，容忍烧纸钱和唱哀歌，都是这种妥协。我们在此处看到的是固定的仪式顺序和一种相反顺序的复杂互动。我试图表明，后者并不完全是要拒绝或否定前者的。事实上，这反映了对新庙会的意义的一种当场妥协。这种新发明的庙会混合了家族活动和面向大众的典礼。由于人们的历史经验、个人记忆、对宗教象征的理解，以及仪式特点的概念各不相同，这反而导致了妥协的达成。

## 第九章 寻访记忆到陇中

### 记忆、政治与文化

在一部叙述孔家人的田野志当中，我们可以采取一种共时性方法（synchronic approach），这是结构功能主义和法国结构主义中比较典型的分析方法，即把社会当成“在时间之外的”，也就是不考虑历史情境。民族学家用这种方法分析，就会认为，他在一段时期的田野工作中收集的材料代表了社会生活在长时段内不可变的模式。

但对于大川的情况，“在时间之内的”历时性研究（diachronic study），即放在历史情境内的研究，会更好一些，这首先是因为，孔家人总是通过历史的透镜考察他们自己的生活和孔庙的意涵。他们努力地使庙宇和自己社区形成历史感，不仅仅是通过思考它们的历史，而且是通过主动地记录这些历史、将口述故事代代相传、编写众多的族谱、刻写庙宇的对联、撰写纪念性的匾额、制作灵牌、完成纪念性的宗教仪式。我们可以引用桑格瑞的话说，这些活动有助于产生“一种历史意识”，而这种历史意识则是中国士大夫所发展的“史传的核心”（1987：9）。

桑格瑞所说的历史意识，主要产生于对记忆的社会建构。在大川，历史的概念不可避免地是与国家政治、地方冲突、道德理性、社区苦难、宗教信仰和仪式行为交织在一起，同时又为所有这些所影响的。在最后的这一章里，我将集中于回忆的政治与宗教层面，扼要重述本研究的两个主题——集体创伤与社区复苏。

### 苦难记忆

闵茨（Alan Mintz）研究了犹太文献中如何描述灾难，她说：“大屠杀作为一个历史事件，本身不会告诉我们任何东西。它的意涵并不是一种可以被发现的本质，而要取决于社区或文化中的解释传统，或寻求其意涵的文化。”（1984：ix）然后，她把犹太教的宗教文献中的神正论、死亡意象、哀歌形式，以及毁坏与救赎的概念当作解释传统，这对于“创造性的幸存”是很重要的。他说，在大屠杀给人们的身心都带来巨大创伤之后，这个传统成为犹太幸存者唯一的意义模式。

犹太人对待灾难折磨的经历为我们提供了重要参考，使我们可以理

解，家族性宗教和国族认同的承诺如何会成为处理痛苦的有效机制。事实上，犹太文化的统一性是在很长的历史过程中被塑造的，在这期间，对过去痛苦的记忆总是在被排练和仪式化的过程中。其中的一个案例就是瓦伦西（Lucette Valensi）的研究（1986），他分析了约尔巴（Jerba）和突尼斯的犹太人社区，以及逃亡法国的北非犹太人中间记住的数次群众性灾难。瓦伦西考察了民间叙述的犹太历史，指出人们记住的有两类内容：一类是证明敌人凶残的事件，一类是表明神意介入因而犹太人得解放的事件。把这些结合起来，就是对弥赛亚的渴盼（1986：283-303）。这样我们就可以得出结论，一个社会的解释传统对它处理苦难的能力是很重要的。

但是集体受难并不能总是基于历史解释的久经考验的模式而被处理的。将苦难记忆变成文化复兴的资源是一个很困难的任务。西基尔尼克（Anastasia Shkilnyk）（1985）在—项较敏感的田野志中描述了北美一个欧吉布瓦（Ojibwa）印第安人社区如何迁移到加拿大—个新的、陌生的、被污染的聚居地，他说这个社区的成员对于他们的家乡是如何被毁坏的有相当—致的记忆。人们也普遍认为，在旧地的生活的特点是家庭纽带紧密、社区互相支持、有好的道德原则、传统的社会与两性交往规范。但这种记忆只是在加重—个深深受伤的文化的痛苦；它不能预防越来越多的折磨儿童、酗酒、离婚、自杀、轮奸和谋杀等恶性事件（1985：11-53，58-63）。这种糟糕的情况是与移民后传统社会秩序的内在腐化相关的，但它更因—系列外部力量而加重，这些外部力量包括种族仇视、官方的漠视、职业歧视，和文化的陈规，还有自从更大范围的欧吉布瓦社区接触欧洲人以来屡次失利的漫长历史（1985：109-32）。与犹太人的情况完全相反，我们在欧吉布瓦中看到—的是，集体记忆与社区创痛并不足以把痛苦转化为任何积极力量；剩下的只有弥漫的失望。

我之所以引述闵茨、瓦伦西和西基尔尼克等人的作品，是要表明，—个受伤的文化能否恢复取决于是否有集体不忘的决心，但在已经发生的不幸之后，苦难记忆也会有关键性的影响。在大川，这个整个毛时代都充满苦难的社区，我们可以从三个方面来看孔家人经历的创伤。从身体受难的角度看，村民的身体直接受到折磨，导致了饥谨、被迫移民、强迫劳动、监禁，很多时候还有死亡。从社会角度来看，对宗教、家族组织、传统道德权威的政治攻击摧毁了实际帮助与感情支持的有效来源。

在肉体的创伤与社区的受难之后，精神痛苦本已难以忍受，几百年来—直为大川人提供了自尊与社区认同的孔子后裔观念，—夜之间忽然

变为罪状，他们的创伤当然更加剧了。虽然当地的其它群体也在毛时代受了苦，但大川孔氏却不止一次地单独遭到打击。五十年代初期，当地共产党政府努力建立自己的权威。由于大川号称是多村孔氏家族的司令部，又有县里主要宗教社团的头目，因而这个村子经受了一轮革命的恐怖。在1974年的批林批孔运动中，有批斗大会、大字报，在孔庙废墟上还组织了羞辱孔家人的仪式，这进一步摧毁了孔家的士气。

这些苦难发展到高潮，在中央的盐锅峡水电站工程当中，当地政府逼迫大川人移民，没有一家能够幸免。饥荒本已严重，移居更是雪上加霜，良田被抛弃、祖坟被毁坏。1992年，一个村民说：“那（指移民）之后，人们只求能活下来。村干部想尽一切办法挽救生命、恢复生产，但人们的心再也不能凝到一起了。”

不仅是外来的水库移民和政治打击使得大川遭受了苦难。正象老孔庙的遭遇所象征的那样，不幸更在内部加重了。并且，在这个复杂而分化的微观单位，占据不同位置的人所经历的不幸是不同的。有些人遭到例行的迫害，象那些被要求到“劳改组”干活的四类分子。另有一些人，象老书记和他的亲信，统治大川达二十多年，得到了持久的特权。但也有人曾一度显赫，但好景不长，又从官职上被撤了下来，遭到政治迫害或当众的侮辱。更多的人，其实是大川的大部分村民，承受了内部问题和外部打击的双重重负。

基于这种情况，大川的晚近历史的记忆造成了具有爆炸性的后果。正如我在前文对老书记下台的叙述中体现的，人们在村内也会形成苦难记忆，会导致报复行为。我们甚至可以说，村里的老书记的被整倒，是被当地人当作对个人与集体苦难的纪念的一部分的。在这个村里，毛的时代里他的权威从未遭到过挑战，但在八十年代的初期，他却开始失去自己权力的基础。1985年村里要求国家的赔偿的时候，他却采取漠视的态度，他使自己脱离开大川在镇政府门前组织的静坐，也脱离开县府大院前的游行。新上任的镇领导不仅没有因他没参加这些活动而表彰他，反而为了安抚大川人而默许了他的被撤换。在新的村干部发动、上级默许的一场象征性运动中，他因违反中央的计划生育政策而被罚款。罚款本身数额不大，但却代表了大川权力结构的一个基本的转变。

大川老书记的倒台并没有涉及到肉体上的攻击，但这还是有某种报复的成份，在中国文化中形成了“由人们的社会认同所决定的道义责任”。（Madsen 1990: 179）特别是当洗雪行为出于人们对自己家庭、亲属、政治同盟、私人朋友的责任时，尤其是这样。

具体地说，在大川有两种复仇情绪。一方面，有很多人是先前的政治运动 and 政策的受害者，由于老书记曾经是这些运动和政策最主要和最积极的执行者，政治迫害的幸存者就把账记在他身上。大川在分田到户之后，这些幸存者中有人开始形成相当可观的社区影响力，甚至在村外都建立了政治影响。另一方面，由于村庄历史地位的下降，以及近期内争取国家对移民赔偿的失败，出现了相当广泛的挫败感。那些权力的角逐者都感到了这种挫败感，而他们自己又有个人私怨要发泄。最后，个人私怨与集体挫败感积累起来，朝向一个在本地毛时代的最高象征性目标发泄，朝向他们身边的一个具体的人，一个人们也许过于容易就能找到为大川的蹉跎岁月负责的人。

### 追忆的国家政治

要把大川的材料同全国范围的记忆政治联系起来，我们一定要记住，毛时代中国几十年的曲折道路中，充满了国家的混乱与个人的悲剧。1958到1961年的大跃进将饥荒推进到了一个可怕的程度，吞噬了两三千万人的生命（Spence 1990: 583）。1966年到1976年的文化大革命至少使一百万人受害，其中很多人死去了（Fairbank 1992: 402）。虽然毛泽东已死去二十年，但有关毛时代这类创伤的忠实记录还是微乎其微的。在地方上，对过去的苦难的记忆也总是被压制着，惟恐它们会揭开旧疮疤，威胁到当前社会关系的既有秩序。

中国政治文化的情况如此，但苦难的记忆还是纸包不住火。例如，凯博文（Arthur Kleinman）就曾把疾病叙事当作记忆叙述的一个媒介来研究（1986, 1991, 1994）。他考察了中国病人对个人历史的叙述，发现，很多人总是把身体上的痛苦和身心的抱怨同他们在文革中遭受的恐怖与不公正联系起来。他把身体与记忆之间的动态互动界定为一个概念“躯体化记忆”（embodied memory）（1994）。他把身体中表现出的对政治遭遇的叙述当成一种高度感情化的道德抗议，不仅是针对于痛苦的最初原因的，而且也针对于使过去的创伤持续到现在的机制。

华曲若壁（Rubie Watson）（1994 : 65-86）则用了完全不同的一个方法。对于政治迫害引起的个人与家庭剧痛，人们哀叹起来都很难过，她考察了与这种痛苦相关的“秘史”的写作。她把这种影响称为“延迟的哀悼”，把它同在周恩来等政治人物去世时看似自发的请愿活动联系起来，她的研究揭示出，在这种公众哀悼事件中的公开抵制和不那么戏剧性、甚至有些秘密的个人苦难的回忆方式之间，存在很大的关联。

另外有学者提醒我们（尤见Unger1993；Ci1994），中国政治文化中对社会记忆的控制精明而有力。正如一位中国学者曾强调指出的：“记忆是历史的内在化。历史是对记忆进行社会规范的制度。那些能够对规范集体记忆的方法进行控制的人，可以指导未来历史的走向。政治策略中最大的心理-政治工程之一，就是通过重写国家的历史重构国人的记忆，这没有什么奇怪的。”（转引自Schwarcz1994：50）为了单独研究与孔家因水库而迁移的经历有关的这种“心理-政治”工程，我尤其注意了政府提倡的修“地方志”的热潮。

地方志是什么？从源头上看，它来自为地方要人树碑立传、把他们的传记与作品编辑在一起的活动，大约在三世纪流行开来。同时，这也来自于根据中央政府命令编辑各地的地理、人口、风俗、税收基本情况的活动。约从十世纪以降，地方志成为地方高度科层化体制下，精英与政府官员传达他们对历史和县内、州内，以及省内生活的几乎各个重要方面的观点的工具。

在人民共和国期间，修地方志的传统曾一度被中断，直到八十年代中期才恢复。这时候，中央政府要求每个省、区、县都加入到全国性的编写“新方志”的活动中。1992年，在永靖县长和书记的主持下，24个当地历史学家和档案学家组成的一个队伍编成了一本新方志。这本方志长达十六章、一千多页，但全县规模的五八大搜捕和1958到1961年的大饥荒只简单提了一下。至于1959到1975年修水电站期间怨声载道的移民，更因缺乏细致的描述和深刻的反思而变得无足轻重。换句话说，永靖的方志编纂者严格遵守了上面的指示，写新方志的时候对毛时代社会主义历史的处理要小心，要强调党在过去的成就（陆天宏 1988；欧阳发、丁剑1986；张仲荧 1989）。这些指示的目的明确是不准人们提毛主义的可怕错误，以及政策失误造成的长达四分之一世纪的残酷阶级斗争。

虽然在地方修纂的方志里，永靖移民的苦难被忽视了，但中央的三大水电工程的政治意义和经济效益却在全国与省级的大众传媒中大肆渲染，尤其是在全国使用的一册小学课本中，以及整个甘肃都可收视的一个电视频道中放映的一部记录片里（见第四章）。县里、省里，以至全国的官方声音对永靖水库移民史的处理方法表明，整个中国水电发展的人力代价是相当之高的，高得难以估算。

从五十年代末期到八十年代末期，主要大坝、水库、水电站的建设导致了上千万中国人的移民。这些移民多为农民，移居完全是违背他们的意愿的，他们更因为耕地的丧失而受到严重影响。1989年，这类移民中有七百万依然处在官方公布的贫困线以下。到九十年代初，他们一方

面因得到远远不够的赔偿，一方面因为迁到了低产的土地上，双重负担使他们的贫穷持续下来。政策不准在新闻媒介、记录片、学校课本和学术研究中提及水电发展中农民所付出的代价，这更加剧了他们的困境。

但官方对社会的记忆的压制并不总是那么有效的。记忆的转化牵涉到对象征资源和道德评价的大规模运用，在这里，政治控制本身也是会被质疑甚至被挑战的。正是因此，我把大川的新孔庙看成对孔家所受苦难的一个文化纪念物，同时，这也是他们从风雨如晦的过去复苏过来的一个宗教里程碑。

### 追忆的神圣标记

叶茨（Frances Yates）在她的《记忆的艺术》（1966）当中告诉我们，西方的历史和宗教观念是如何与纪念地紧密联系在一起的，这当中贯穿着使人记忆的形象，如突出的建筑结构和宗教偶像。记忆的艺术首先由希腊罗马的诗人发明，然后又被中世纪欧洲的基督教士再次发现，这种方法依靠对空间有意识的把握，帮助神话故事和宗教故事的讲述者在讲述时回忆起相关的信息。通过可能是“美丽或可憎的”记忆法形象（Yates 1966: 10），关于过去的概念被放置在某个纪念地，并被这个纪念地所加强。通过想象的方法，人们希望，用这种方法培养起来的记忆即使在这些建筑物不存在的时候，也可以被迅速想起来（亦见 Fentress & Wickham 1992）。天主教大教堂中的绘画、雕像、以及仪式对象是这种被发明和再发明的记忆艺术的一个生动的例子。一个信徒如果到了陌生的异域，这些记忆物品不可能随身带去，但它们的形象和意义却停留在了他的头脑当中。

在非西方社会的历史中，这种通过建筑设计、宗教场所、人们熟悉的标记以及历史纪念物传达记忆的方法也是很核心的（见 Appadurai 1981: 201-19; Harwood 1976: 783-96; Vansina 1985）。例如，菲利—哈尼克（Gillian Feeley-Harnik）的一项对马达加斯加的研究在地名、皇陵、宗族认同和社会阶层的作用方式之间建立了联系。巴斯替德（Roger Bastide）将巴西和海地的城市黑人当中的阿非利加文化追溯到社区记忆的空间层面——神龛、神祇的形象，以及跳舞的大殿（1978）。罗萨尔多（Renato Rosaldo）基于菲律宾田野工作的著作中表明，山地人民关于过去的概念“被细密地画到了他们的图景当中”，而他们对1945年日军攻击情势的叙事使他们形成了对“他们吃过、休息过和睡过的每块石头、每个山坡、每道溪流”的精神旅行（1981: 48）。

在中国，对历史时间的记忆和对神圣标记的记忆以同样的方式结合在了一起。事实上，宗教场所的命运是中国文学、戏剧、口述文学与历史文献中一个持续的主题。对皇宫、圣地、地方神庙的废墟或辉煌的一再刻画体现了这与国家、社会和家族盛衰无常的高度相似

（Chang1983；Debernardi1992；Faure1987；Ryckmans1986；Tuan1977）。这种相似尤其可以在大川的孔庙中体现出来，它在晚近的遭遇深深地与中国激进社会主义的历程纠结在一起。

我们这里应该指出，在中国历史上，庙宇的毁坏相当频繁，我们不能把它看成毛泽东时代的特有现象。在二十世纪以前中国庙宇的建设、毁坏、重建的循环背后，是国家权威与中国学者对各种宗教传统和宗教制度的态度的变化（DeGroot1892-1910；Duara1991；67-83；Feuchtwang1992；Jordan&Overmyer1986；Welch1965；Weller1987；C.K.Yang1961）。但是，以前的宗教破坏者和毛主义的革命者之间有一个关键性的区别，从前的破坏是有选择性的，而毛时代却表现出一种不加区分的宗教打击政策。毛时代的多次打击宗教的运动的目的，是要形成一张一尘不染的白纸，要与道教、佛教、民间信仰、朝廷的儒家学说、西方人传入的基督宗教所代表的传统方式和意识形态彻底决裂。

大川一带最近恢复的尊孔活动并不是中国偏远地区宗教复兴的一个特例。在三十年的国家打击之后，在现在的中国，道教、佛教、伊斯兰教、基督宗教都十分活跃。民间宗教的复兴则尤其讲述了文化恢复的戏剧性故事。在各地的庙宇里，药王、送子娘娘、水神，以及其它很多神灵的塑像被重新立了起来，民间宗教在中国的乡村和市镇里重新建立了自己的堡垒。

萧凤霞曾经写道（1989b：195-212），在1986年的田野工作中，她在珠江三角洲的一个市镇里见到宗教仪式与庙会的“大规模公众表演”，颇为震惊。她尤其强调，参加这些仪式的不仅有普通群众，而且有政府官员（亦见Siu1990：765-94）。至于村一级的情况，郝瑞（1988：8-14）告诉我们，在他1988年所到的川南的一个村庄里，民间宗教已经成为“人们生活中很正常、既成事实的东西了”（转引自MacInnis1989：373）。他估计，当地大约有80%的家庭立起了传统的神龛，供奉着“皇天后土、灶王、祖先和土地爷”（同上）。杨美惠在1991到1993年间研究了温州一带的农村，作了生动的描述。她观察到，这些地区迅速的经济发展是伴随着同样迅速的佛寺道观的复兴的，同时还有对各种神仙娘娘崇拜的恢复，家族组织的重建，以及各种阴历庙会中盛大喜庆的典礼。她说，温州的“经济私有化的形成颇为吊诡，产生的并不是那么个



人主义的，而是当地社区在地方建设和传统文化的重建中的众多参与。”（1993： 2）

民间信仰声势浩大，显然使中国政府颇为警觉。它的一个反应是激烈地批判，通过新闻媒介和反迷信文学打击豪华坟墓与村庄庙宇的修建，以及雨神崇拜的恢复，还有求神问卜的现象。1991年官方出版的一本破除迷信的仪式书批判性地指出，八十年代以来，风水、算卦和跳大神的活动都死灰复燃了，这些是由老的迷信活动者与一群年轻的追随者完成的。这些问题部分要归咎于地方官员，他们在处理“封建迷信”的活动时“睁一只眼闭一只眼”。这本仪式书尤其反对很多年轻人的皈依“封建迷信”。其中提到广西平果县1989年一共有21000个“巫婆神汉”，其中大约60%是年轻人。

毫无疑问，中国的社会图景呈现出了相当紧张的宗教气氛。但我们还是不应认为民间宗教已经完全回到了解放前的那种状态。熟悉仪式知识的老一代人已经作古，文革中，宗教文本与器具也都遭到了破坏，庙宇崇拜与宗教庙会的组织并不是那么容易就能恢复起来的。并且，不论我们用什么术语、什么概念和什么理论来理解中国公众领域中民间宗教的复归，我们都不能忽视其中文化发明的因素。

文化的创造当然是大川孔氏的社会组织中一个相当重要的部分，也是他们对社会政治变迁作出的宗教性回应。我们看他们为了扩大对孔子的崇拜，决定以不合习俗的方式安排灵牌，以双重的仪式把家族中心的典礼变成了公众的庙会。孔氏家族通过这一类的文化发明，在一个固定的时间和地点，在居住在永靖县的峡谷中的村民的生动记忆中，建构了最为隆重的宗教庙会之一。

孔子诞辰的庆典规模宏大、群情耸动，以大川为中心的这种古圣人崇拜的 leadership 者在组织这一典礼的同时，把自己的组织变成了永靖县内最大的宗教团体之一，这些团体的制度基础、仪式活动、筹资网络从八十年代中期恢复了，建起了五个在当地很有名气的庙宇。孔家的这些领袖成为民间宗教领域中积极的行动者，他们把自己家族的影响与网络关系变成了乡村生活中一个活跃的领域。广义地讲，村庄生活中的这个宗教领域已经成为权力与权威的强大基础之一，因为它和东方这个社会主义大国中越来越明显的身份观念、自发的社会团体、社区的自治等是紧密相关的。

## 参 考 文 献

Ackerman , William , ed.1973.Man-MadeLakes : Their Problems and Environmental Effects. Washington, D.C. : American Geophysical Union.  
Ahern , Emily.1975. The Power and Pollution of Chinese Women.”In Women in Chinese Society. Ed. Margery Wolf & Roxane Witke. Stanford, Calif. : Stanford University Press.

Anagnost ,  
Ann.1987.“PoliticsandMagicinContemporaryChina.”ModernChina, 11(2)  
: 147-76.

Appadurai , Arjun.1981.“ThePastasaSacredResource.”Man , n.s. ,  
16(June) : 201-19

Aron , Raymond.1970.MainCurrentsinSociologicalThought.NewYork :  
Doubleday.Baker

HughD.R.1977.“ExtendedKinshipintheTraditionalCity.”InTheCityinLateImpe  
, Calif. : StanfordUniversityPress

\_\_\_\_\_1979.ChineseKinshipandFamily.London: Macmillan.

Baker , KeithM.1990.InventingtheFrenchRevolution.Cambridge , Eng.  
: CambridgeUniversityPress.

Bartlett , Frederic .[1932]1954 .Remembering : AStudy in Experimental  
and SocialPsychology.Cambridge , Eng. : CambridgeUniversityPress

Bastide , Roger.1978.The AfricanReligionsof Brazil :  
TowardaSociology of theInterpretationofCivilizations.Baltimore :  
JohnHopkinsUniversityPress.

Bodnar , John.1989.“PowerandMemoryinOralHistory :  
WorkersandmanagersatStudebaker.”JournalofAmericanHistory , 74(4) :  
1201-21.

Bol , PeterK.1992.ThisCutureofOurs :  
IntellectualTransitioninT’angandSungChina.Stanford , Calif. ,  
StanfordUniversityPress.

Brown ,  
Roger&JamesKulik.1982.“FlashbulbMemory.”InMemoryObserved :  
RememberinginNaturalContext.Ed.UlricNeisser.SanFrancisco :  
W.H.Freeman.

Burke , Peter.1989.“HistoryasSocialMemory.”InMemory : History ,  
Culture, andtheMind.Ed.ThomasButler.Oxford , Eng. : BasilBlackwell.

Chaffee , John.1985.TheThornyGateofLearninginSungChina.Cambridge  
, Mass. : HarvardUniversityPress.

Chan , Anita , RichardMadsen , &JonathanUnger.1984.ChenVillage

: The Recent History of a Peasant Community in Mao's China. Berkeley: University of California Press.

\_\_\_\_\_. 1992. *Chen Village : Under Mao and Deng*. Berkeley : University of California Press. Chang, K.C. 1983. *Art , Myth, and Ritual : The Path to Political Authority in Ancient China*. Cambridge , Mass. : Harvard University Press.

Chao Yuen-ren. 1968. *Language and Symbols*. Cambridge , Eng. : Cambridge University Press Cheng Chin-chuan. 1977. "In Defense of Teaching Simplified Characters." *Journal of Chinese Literature* 5: 314-54.

Chesneau, Jean .1971. *Secret Societies in China*. London : Heinemann. China Handbook Editorial Board. 1950. *China Yearbook*. New York: Rockport Press.

Chuang Ying-chang. 1990. "A Comparison of Hokkien and Hakka Ancestor Worship." *Bulletin of* , 69 : 130-60.

Ci Jiwei. 1994. *Dialectics of the Chinese Revolution : From Utopianism to Hedonism*. Stanford , Calif. , Stanford University Press.

Cohen Gillian. 1989. *Memory in the Real World*. London : Erlbaum. Cohen Myron L. 1990. "Lineage Organization in North China." *Journal of* , 49(3) : 509-34.

Connerton , Paul. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge , Eng. : Cambridge University Press

Coser , Lewis. 1992. "Introduction : Marice Halbwachs , 1877-1945." In M. Halbwachs, *On Collective Memory*. Chicago : University of Chicago Press.

Creel , Herrlee G. 1949. *Confucius: The Man and the Myth*. New York : John Day.

Crook , Isabel , & David Crook. 1959. *Revolution in a Chinese Village: Ten Mile Inn*. London: Routledge.

\_\_\_\_\_. 1979. *Ten Mile Inn : Mass Movement in a Chinese Village*. New York : Pantheon.

de Bary , Wm .T. 1959 . "Some Common Tendencies in Neo-Confucianism ." in *Confucianism in Action*. Ed. David S. Nivison & Arthur F. Wright. Stanford , Calif. , Stanford University Press.

De Groot , J.J.M. 1892-1910. *The Religious Systems of China* (6 vols.) Leyden : Brill.

Debernardi , Jean.1992.“SpaceandTimeinChineseReligiousCulture.”*History of Religions*, 31(3) : 247-68.

DeFrancis , John.1977.“LanguageandScriptReform.”In *Advances in the Creation and Revision of Writing Systems*. Ed.JoshuaFishman.NewYork: Mouton.

DengZihui.1955.ReportontheMultiple-Purpose Plan for Permanently Controlling the Yellow River and Exploring Its Water Resources.Beijing: ForeignLanguagesPress.

Diamond , Norma.1969.K'unShen: ATaiwanVillage.NewYork : Holt , Rinehart.\_\_\_\_.1988.“TheMiaoandPoison: InteractionsonChina'sFrontier.”*Ethnology* , 27(1) : 1-25

Dirlik , Arif.1978.RevolutionandHistory : OriginsofMarxistHistoriographyinChina, 1919-1937.Berkeley : UniversityofCaliforniaPress.

董均伦、江源 .1992.《孔子世家》北京：作家出版社。

Douglas , Mary.1980.“Introduction : MauriceHalbwachs(1977-1945).”inMHalbwachs , *TheCollectiveMemory*.Trans.&Ed.FrancisJ.Ditter , Jr. , &VidaYadzdiDitter.NewYork : Harper&Row.

Duara , Presenjit.1991.“ KnowledgeandDiscourseofModernity : The Campaigns Against Popular Religion in Early Twentieth-Century China.”*JournalofAsianStudies* , 50(1) : 67-83.

Durkheim , Emile. [1911]1954.*TheElementaryFormsoftheReligiousLife*.London : Allen&Unwin.

\_\_\_\_\_[1930]1964.*TheDivisionofLaborinSociety*.NewYork: FreePress.

Ebbinghaus , Hermann .[1885]1964 .*Memory : A Contribution to Experimental Psychology*.NewYork: Dover.

Eberhard, Wolfram.1962.*SocialMobilityinTraditionalChina*.Leyden: Brill.

Ebrey , Patricia.1986.“TheEarlyStagesofDescentGroupOrganization.”In *Kinship Organization in Late Imperial China 1000-1940* .Ed .Patricia Ebrey &JamesL . Watson .Berkeley : UniversityofCaliforniaPress.

\_\_\_\_\_.1991a.*ConfucianismandFamilyRitualsinImperialChina*.Princeton , N.J. : PrincetonUniversityPress.

\_\_\_\_\_.1991b.*ChuH s i'FamilyRituals*.N.J. : PrincetonUniversityPress.

Ekvall , Robert.1938.*GatewaytoTibet*.Harrisburg , Penn. : ChristianPublications.

Elvin , Mark.1991.“TheInnerWorldof1830.”*Daedalus*.120(1) : 33-61.  
Reprinted in Tu Wei-ming , ed. , *TheLivingTree : The Changing  
Meaning of Being Chinese Today*. Stanford , Calif. ,  
StanfordUniversityPress.[1994].

Fairbank, JohnK.1983.*TheUnitedStatesandChina*.Cambridge , Mass. :  
Harvard University Press.

\_\_\_\_\_.1992.*China : ANewHistory*.Cambridge , Mass. :  
HarvardUniversityPress.

范纬编, 1990《曲阜——孔子的故乡》。北京: 文物出版社。

Farmer , Paul.1992.*AIDSandaccusation : Haitiand the Geography of  
Blame*. Berkeley : Universityof CaliforniaPress.

Faure , Bernard.1987.“SpaceandPlaceinChineseReligiousTraditions.”*History of  
Religions*, 26(4) : 337-56.

Feeley-Harnik , Gillian.1991. *FindingMemoriesinMadagascar*.”In *Images  
of Memory : On Remembering and Representation*. Ed. Susanne Kuchler &  
Walter Melion. Washington , D.C. : SmithsonianInstitutionPress.

Fentress , James, &ChrisWickham.1992.*SocialMemory*.Oxford , Eng.  
: Blackwell.

Feuchtwang , Stephan . 1974 . *An Anthropological Analysis of  
Chinese Geomancy*.Vientane : Vithagna.

\_\_\_\_\_.1977.“School-Temple , andCityGod.”In *The City in Late Imperial  
China*. Ed. G. WilliamSkinner.Stanford, Calif. : StanfordUniversityPress

\_\_\_\_\_.1992.*TheImperialMetophor: PopularReligioninChina*.London:  
Routledge.

Feuerwerker , Albert.1968.“China’sHistoryinMaxianDress.”In *History in  
Communist China*. Ed.AlbertFeuerwerker.Cambridge , Mass.: MITPress.

Fields, Lanny.1978.*TsoTsong-T’angandtheMuslims : Statecraft in  
Northwest China.1868-1880*.Kingston , Ont.: LimestonePress.

Firth, Raymond.1967.*TikopiaRitualandBelief*.London : Allen&Unwin.

Fortune , Reo.1963.*SorcerersofDobu*.NewYork: Dutton.

Freedman , Maurice .1958 .*Lineage Organization inSoutheastern China*  
.London : Athlone.

\_\_\_\_\_.1966.*ChineseLineageandSociety : FukienandKwangtung*.London:  
Athlone.

Friedman, Edward , PaulG.Pickowicz , &MarkSelden , with Kay Ann  
Johnson. 1991. *ChineseVillage , SocialistState*.NewHaven , Conn. :

YaleUniversityPress.

Fung , Yu-lan. 1952. A History of Chinese Philosophy(2Vols.). Tran. Derk Bodde. Princeton, N.J. : PrincetonUniversityPress.

FusteldeCoulanges, N.D.[1864]1956.TheAncientCity : AStudyontheReligion, Laws , andInstitutionsofGreeceandRome.NewYork : Doubleday.

甘肃经济计划委员会 1987.《甘肃省刘家峡、盐锅峡、八盘峡水库移民遗留问题处理规划》

甘肃水利学会 1988.《关于甘肃省刘家峡、盐锅峡、八盘峡库区遗留问题处理规划的评价意见》

Gardner , Howard . 1989. To Open Minds : Chinese Cluesto the Dilemma ofContemporeryEducation.NewYork: BasicBooks.

Geertz , Clifford.1957.“Ethos , World-ViewandtheAnalysisofSacredSymbols.”AntiochReview , 17 : 421-37.

George , Kenneth.1990.“Felling a Treewith a NewAx : Writing and the Reshaping of Ritual Song Performancein Upland Sulawesi.”JournalofAmericanFolklore , 103(407) : 2-23.

Gladney , Dru.1991.MuslimChinese : EthnicNationalisminthePeople’s Republic. Cambridge , Mass. : HarvardUniversityPress.

Goldman , Merle.1967.LiteraryDissentinCommunistChina.Cambridge , Mass. : HarvardUniversityPress.

Goldman , Merle , TimothyCheek , &CarolMamrin , eds.1983.China’s Intellectuals and the State : InSearchofaNewRelationship.Cambridge , Mass. : HarvardUniversityPress.

Goody , Jack(withIanWatt).1968.“TheConsequencesofLiteracy.”In Literacy in Traditional Societies.Ed.JackGoodt.Cambridge, Eng. : CambridgeUniversityPress.

\_\_\_\_\_.1977.TheDomesticationoftheSavageMind.Cambridge , Eng. : Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_.1986.TheLogicofWritingandtheOrganizationofSociety.Cambridge , Eng. : CambridgeUniversityPress.

\_\_\_\_\_.1987.TheInterfaceBetweentheWrittenandtheOral.Cambridge , Eng. : Cambridge University Press.

Greenhalgh , Susan.1993.“ThePeasanizationoftheOne-ChildPolicyinShaanxi.”InChineseFamiliesinthe Post-MaoEra. Ed.DeborahDavis&StevanHarrell. Berkeley : UniversityofCaliforniaPress.

Greer ,

Charles.1979.WaterManagementintheYellowRiverBasinofChina.Austin : UniversityofTexasPress.

Halbwachs , Maurice.[1925]1952.LesCadressociauxdelamémoire.Paris : Presses UniversitairesdeFrance.

\_\_\_\_\_.1941.LaTopographielégendairedesEvangilesenTerreSainte : etudedemémoirecollective. Paris : PressesUniversitairesdeFrance.

\_\_\_\_\_.1992. OnCollectiveMemory.Trans.LewisCoser.Chicago : University of Chicago Press.

Handler , Richard , &JocelynLinnekin.1984.“Traditions , GenuineorSpurious.”JournalofAmericanFolklore , 97: 174-90.

Hanson , Allan.1989.“TheMakingoftheMaori : CulturalInventionandItsLogic.”AmericanAnthropologist.91(4) : 890-902.

Hardwood, Frances.1976.“Myth,Memory, andtheOralTradition: Cicero in the Trobriands , ” AmericanAnthropologist.78(4) : 783-96.

Harrell , Stevan.1987.“OntheHolesinChineseGenealogies.”LateImperialChina , 8(2): 53.

\_\_\_\_\_.1988.“JointEthnographicFieldworkinSouthernSichuan.”China Exchange News , 16(3): 8-14.

Hartford , Kathleen.1985. SocialistAgricultureisDead ; Long Live Socialist Agriculture! Organizational Transformations in Rural China .”In The Political Economy of Reform inPost-MaoChina.Ed.ElizabethJ.Perry&ChristineWong.Cambridge , Mass. : HarvardUniversityPress.

何迟 1992. “破除迷信提倡科技兴农”《甘肃日报》2.11第四版。

何光岳、聂鑫森编 1991.《中国姓氏通书——陈姓》。长沙：三环出版社。

何龄修编 1981.《封建贵族大地主的典型》。北京：中国社会科学院出版社。

Herzfeld , Michael.1985.ThePoeticsofManhood.Princeton , N.J. : Princeton University Press.

\_\_\_\_\_.1986.OursOnceMore : Folklores , Ideology , and Making of Modern Greece. NewYork: Pella.

Hill , Jonathan D. Ed. 1988. Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on thePast.Champaign : UniversityofIllinoisPress.

Hinton , William.1966.Fanshen : A Documentary of revolution in a

Chinese Village. New York: Vintage.

\_\_\_\_\_.1983.Shenfan :  
The Continuing Revolution in a Chinese Village. New York : Random House.

Hobsbawm , Eric , & Terence Ranger , eds. 1984. The Invention of Tradition. Cambridge , Eng. : Cambridge University Press.

Hsiao , Kung-chuan.1960.Rural China : Imperial Control in the Nineteenth Century. Seattle : University of Washington Press.

Hu , Hsien-chin.1948.The Common Descent Group in China and Its Functions. New York: Viking Fund Publications in Anthropology , no.10.

黄进兴 1993.“孔庙祭祀制度的形成”《大陆杂志》86（5）：1—27。

Huang Shu-min.1989.The Spiritual Road : Change in a Chinese Village through the Eyes of a Communist Party Leader. Boulder, Col. : Westview press.

Hunt Lynn.1984.Politics , Culture , and Class in the French Revolution. Berkeley: University of California Press.

Hymes , Robert.1986. Marriage , Descent groups, and the Localist Strategy in Sung and Yuan Fu-Chou. In Kinship Organization in Late Imperial China 1000-1940. Ed. Ed. Patricia Ebrey & James L. Watson. Berkeley: University of California Press.

景军 .1989.“社会学视野内的水库移民工程”《农村经济与社会》。北京：中国社会科学院，5（11）：41—47。

Johnson , Graham.1993.“Family Strategies and Economic Transformation in Rural China : Some Evidence from the Pearl River Delta.” In The Political Economy of Reform in Post-Mao China. Ed. Elizabeth J. Perry & Christine Wong. Cambridge , Mass. : Harvard University Press.

Jordan , David , & Daniel Overmyer.1986.The Flying Phoenix : Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan. Princeton , N.J. : Princeton University Press.

Kane , Penny.1988.Famine in China , 1959-61 : Demographic and Social Implications. New York : St. Martin's Press.

Keessing , Roger.1975.Kinship Groups and Social Structure. New York : Holt , Rinehart.

Kelliher , Daniel.1992.Peasant Power in China. New Haven , Conn. Yale University Press.

Kleinman, Arthur.1986.Social Origins of Distress and Disease. New Haven



, Conn. YaleUniversityPress.

\_\_\_\_1991.“SufferingandItsProfessionalTransformation : Towards an Ethnography of Interpersonal Experience.”Culture, Medicine, andPsychiatry , 15: 275-301.

\_\_\_\_.1994.“How BodiesRemember : Social Memory andBodily Experience of

Criticism , Resistance , andDelegitimizationFollowingChina’sCulturalRevolution.

”NewLiteraryHistory , 25(Summer): 707-23.

孔德成 1937.《孔子世家谱》藏于哈佛大学图书馆。

孔德懋 1984.《孔府内宅轶事》北京：新世界出版社。

孔繁银 1992.《衍圣公府见闻》济南：齐鲁书社。

孔庆惠 1948.《曲阜领谱纪行》藏于永靖县档案馆。

孔尚任 1685.《孔子世家谱》藏于哈佛大学图书馆。

孔祥国 1991.《祭圣祖仪式》手稿。

孔宪敏 1905.《金城孔氏族谱》藏于永靖县档案馆。

孔昭增 1934.《曲阜县志》藏于哈佛大学图书馆。

Kuhn , Philip.1970.RebellionandItsEnemiesinLateImperialChina.Cambridge Mass. : HarvardUniversityPress.

Kuper , Adam.1983.“LesFemmescontrelesboeufs.”L’Homme , 27: 33-54Lane , Christel. 1981.TheRitesof Rulers : Ritual inanIndustrialSociety--The Soviet Case .Cambridge , Eng. : CambridgeUniversityPress.

Langer , Lawrence.1991.HolocaustTestimonies : TheRuins ofMemory.NewHaven , Conn.YaleUniversityPress.

Leach , Edmund.1966.“RitualizationinManinRelationtoConceptual and Social Development .”Philosophical Transactionsof the Royal Society of London , Series B251(722): 403-8

Lee , Thomas.1985.GovernmentEducationandExaminationsinSungChina.NewYork St.Martin’s.

李胜先 1990.“别了椅子坟”《天津日报》8.26.第六版。

Lieberthal , Kenneth.1973.“TheSuppressionofSecretSocietiesinPost-Liberation Tientsin.”TheChinaQuarterly , 54: 42-66.

Lindstrom , Lamont.1982.“LeftamapKastom : The Political History of Tradition on Tanna , Vanuatu.”Mankind, 13 : 316-29.

临夏州政府 1987 : 《关于国家建在临夏州内三座水电站给地方让利

和妥善安置移民生产生活问题的汇报提纲》临夏，甘肃省。

Lipman, Jonathan. 1980. "The Border World of Gansu, 1895-1935." Ph.D. diss., Stanford University.

\_\_\_\_\_. 1984. "Ethnicity and Politics in Republican China: The Ma Family Warlords of Gansu." *Modern China*, 10(3): 285-316.

\_\_\_\_\_. 1990. *Ethnic Violence in Modern China: Hans and Hui in Gansu, 1781-1929*. In *Violence in China*. Ed. Jonathan Lipman & Stevan Harrell. Albany: State University of New York Press.

Liu Hui-chen. 1959. "An Analysis of Chinese Clan Rules: Confucian Theories in Action." In *Confucianism in Action*. Ed. David S. Nivison & A. C. Graham. Berkeley, Calif.: Stanford University Press.

刘黎明 1993. 《祠堂、灵牌、家谱》。成都：四川人民出版社。

刘佑平 1991. 《中国姓氏通书——吴姓》。长沙：三环出版社。

陆天宏 1988. 《中国城市志编辑的若干问题》北京：燕山出版社。

罗文华、聂鑫森 1991. 《中国姓氏通书——罗姓》长沙：三环出版社。

MacFarquhar, Roderick. 1990. "The Succession to Mao and the end of Maoism." In *Cambridge History of China*, vol. 15. Ed. Roderick MacFarquhar & John King Fairbank. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

MacInnis, Donald. 1989. *Religion in China Today: Policy and Practice*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

Mackerras, Colin. 1990. *Chinese Drama: A Historical Survey*. Beijing: New World Press.

Madsen, Richard. 1984. *Morality and Power in a Chinese Village*. Berkeley: University of California Press.

\_\_\_\_\_. 1990. "The Politics of Revenge during the Cultural Revolution." In *Violence in China*. Ed. Jonathan Lipman & Stevan Harrell. Albany: State University of New York Press.

Mair, Victor. 1985. "Language and Ideology in the Popularization of the Sacred Edicts." In *Popular Culture in Late Imperial China*. Ed. David Johnson, Andrew Nathan, & Evelyn Rawski. Berkeley: University of California Press.

Malinowski, Bronislaw. 1935. *Coral Gardens and Their Magic*. London: Allen & Unwin.

孟继新 1990. 《天下第一家》济南：山东友谊出版社。

Meskill, Jonanna. 1970. "The Chinese Genealogy as a Research Source." In *Family and Kinship in Chinese Society*. Ed. Maurice Freedman. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Metzger , Thomas.1977.Neo-Confucianism and China's Evolving Culture. New York: Columbia University Press.

Mintz , Alan.1984.Hurban : Responseto Catastrophe in Hebrew Literature. New York : Columbia University Press.

Miyazaki , Ichisada.1976.China's Examination Hell : The Civil Service Examinations of Imperial China. Trans. Conrad Schirokauer. New York: Weatherhill.

Moore , Sally F.1986.Social Facts and Fabrications: Customary Law on Kilimanjaro , 1880-1980. Cambridge , Eng. : Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_.1987."Explaining the Present." American Ethnologist , 14(4) : 727-36.

Moore , Sally F. , & Barbara G. Meyerhoff , eds.1977.Secular Ritual : A Working Definition of Ritual Amsterdam: Van Gorcum.

Munn , Nancy.1973."Symbolism in Ritual Context : Aspects of Symbolic Action." In Handbook of Social and Cultural Anthropology. Ed. John H. G. Mann. Chicago : R and McNally. Naquin , Susan.1976.Millennarian Rebellion in China : The Eight Trigrams Uprising in 1813. New Haven, Conn. Yale University Press.

Neisser , Ulric.1978."Memory : What Are the Important Questions?" In Practical Aspects of Memory. Ed. M. M. Gruneberg , P. E. Morris , & R. N. Sykes. London : Academic Press.

\_\_\_\_\_.1982. Snapshots or Benchmarks?" In Memory Observed : Remembering in Natural Context. Ed. Ulric Neisser. San Francisco : W. H. Freeman.

Nivison , David S. , & Arthur F. Wright , eds.1959.Confucianism in Action. Stanford , Calif. : Stanford University Press.

Ong , Walter.1977.Interfaces of the World. Ithaca , N. Y. : Cornell University Press.

\_\_\_\_\_. [1982] 1988. Orality and Literacy. London : Routledge.

欧阳发、丁剑 1986.《新编方志十二讲》。合肥：黄山出版社。

Pasternak , Burton.1972.Kinship and Community in Two Chinese Villages. Stanford, Calif. : Stanford University Press.

人民出版社 [1988]1991.《小学课本：语文》北京。

Perry, Elizabeth J. 1980. *Rebels and Revolutions in North China, 1845-1945*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

\_\_\_\_\_. 1983. "Social Banditry Revisited." *Modern China*, 9(3): 355-82.

Popular Memory Group. 1982. "Popular Memory, Theory and Method." In *Making Histories: Studies in History-writing and Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Potter, Jack M. 1970. *Land and Lineage in Traditional China*. In *Confucianism in Action*. Ed. David S. Nivison & Arthur F. Wright. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Potter, Jack M., & Sulamith Heins Potter. 1990. *China's Peasants: The Anthropology of a Revolution*. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

齐武 1982.《孔氏地主庄园》。北京：中国社会科学出版社。

Rambo, Karl. 1990. *Jesus Came Here Too: The Making of a Cultural Hero and Control over History in Simbu, Papua New Guinea*. *Ethnology*, 29: 177-87.

Rappaport, Joanne. 1990. *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

Rawski, Evelyn. 1979. *Education and Popular Literacy in Ch'ing China*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Reber, Arthur. 1985. *Dictionary of Psychology*. New York: Penguin.

Rosaldo, Renato. 1980. *Ilongot Headhunting, 1883-1974: A Study in Society and History*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Ruf, Gregory. 1994. "Pillars of the State: Laboring Families, Authority, and Community in Rural Sichuan, 1937-1991." Ph.D. diss., Columbia University.

Ryckmans, Pierre (Simon Leys). 1986. *The Chinese Attitude Towards the Past*. Canberra: 47th George Morrison Lecture in Ethnology.

Sahlins, Marshall. 1972. *Stone Age Economics*. New York: Aldine De Gruyter.

Sampson, Geoffrey. 1985. *Writing Systems*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Sangren, ,

Steven.1987.HistoryandMagicPowerinaChineseCommunity.Stanford , Calif.  
: StanfordUniversityPress.

Schuman , Howard ,  
&JacquelineScott.1989.“GenerationsandCollectiveMemory.”AmericanSociology , 54 : 359-81.

Schwarcz , Vera.1987. OutofHistoricalAmnesia.”ModernChina , 13(2)  
: 177-225.

\_\_\_\_\_.1991.“NoSolacefromLethe : History , Memory ,  
andCulturalIdentityinTwentieth-CenturyChina.”Daedalus , 120(1) : 85-  
109. Reprinted inTu Wei-ming , ed. , TheLivingTree : TheChanging  
Meaning of Being Chinese Today.Stanford , Calif. ,  
StanfordUniversityPress.[1994].

\_\_\_\_\_.1994 .“StrangersNo More : personal Memory in the Interstices of  
Public Commemorization.”InMemory , History ,  
andOppositions.Ed.RubieWatson.SantaFe , N.M. :  
SchoolofAmericanResearchPress.

Schwartz , Barry.1982. TheSocialContextofCommemorization:  
AStudyinCollective

Memory.”SocialForces, 61(2) : 374-97.

\_\_\_\_\_.1991.“SocialChangeandCollectiveMemory : The Democratization  
of George Washington.”AmericanSociologicalReview , 56(April : 221-  
36).

Scott , JamesC.1985.WeaponsoftheWeak : Everyday Forms of Peasant  
Resistance. NewHaven , Conn. : YaleUniversityPress.

Scudder , Thayer . 1973 .“The HumanEcologyof BigProjects : River  
BasinDevelopmentandResettlement.”AnnualReviewofAnthropology ,  
pp.45-55.

史澄 1871.《番禺县志》。藏于哈佛大学图书馆。

\_\_\_\_\_.1879.《广州府志》。藏于哈佛大学图书馆。

Shirk , Susan.1982.CompetitiveComrades : Career Incentives and  
Student Strategies in China.Berkeley: UniversityofCaliforniaPress.

Shkilnyk , Anastasia.1985.PoisonStrongerThanLove.NewHaven , Conn  
 , : Yale University Press.

Sheyock , John. [1932] 1966. The Origin and Development of the State  
Cult of Confucius. NewYork: Paragon.

Shue , Vivienne.1980.PeasantChinainTransition :  
TheDynamicsofDevelopmentTowardsSocialism , 1949-1956.Berkeley :

University of California Press.

司马迁 1972.《史记》北京：中华书局。

Siu , HelenF.1989a.AgentsandVictimsinSouthChina : Accomplices in Rural Revolution. NewHaven, Conn , : YaleUniversityPress.

\_\_\_\_\_.1989.“Socialist Peddlersand Princes in a ChineseMarket Town.”American Ethnologist , 16(2) : 195-212.

\_\_\_\_\_.1990.“RecyclingTradition : Culture , History , and Political Economy in the Chrysanthemum FestivalsofSouthChina.”ComparativeStudyofSocietyandHistory , 32(4): 765-94.

Siu , HelenF. , &ZeldaStern.1983.Mao’sHarvest : Voices from China’s New Generation.NewYork: Oxford University Press.

Smil , Vaclav.1984.TheBadEarth : EnironmentalDegradationinChina.Armonk , N.Y. : M.E.Sharpe.

\_\_\_\_\_.1993 . China’s Environmental Crisis : AnInquiry intothe Limits of National Development.Armonk , N.Y. : M.E.Sharpe.

Smith , Robertson.[1889]1956.TheReligionoftheSemites.NewYork: Meridian.

SpenceJonathan.1990.TheSearchforModernChina.NewYork : Norton.

国家统计局 1992.《中国统计年鉴》北京：中国统计出版社。

\_\_\_\_\_.1993a.《物价与收入每月统计数字》

\_\_\_\_\_.1993b.《中国统计年鉴》

孙健编1982.《孔府档案选编》北京：中华书局。

Taga , Akigoro.1960.AnAnalyticalAtudyofChineseGenealogicalBooks.Tokyo: ToyoBunko.

Tambiah , Stanley.1985.Culture , Thought , andSocialAction.Cambridge , Mass. : HarvardUniversityPress.

Tanaka , Issei.1981.AStudyofRitualTheatersinChina.Tokyo : Toyo Cultural Research Institute.

\_\_\_\_\_.1985. TheSocialandHistoricalContextofMing-Ch’ing Local Drama.” In Popular Culture in Late Imperial China.Ed.DavidJohnson , AndrewNathan , & Evelyn Rawski. Berkeley : UniversityofCaliforniaPress.

Taylor , Rodney.1990.TheReligiousDimensionsofConfucianism.Albany : State University of New York Press.

Teng , Ssu-yu , &JohnKingFairbank,

eds.1963.China'sResponsetotheWest : ADocumentarySurvey , 1839-1923.NewYork : Atheneum.

田方、林发棠 1986.《中国人口迁移》。北京：知识出版社。

天津市委宣传部 1991.《破除鬼神迷信》。天津：天津社会科学出版社。

Tu, Weiming.1979. ShiftingPerspectivesonTextandHistory : A Reflection on Shelly Errington'sPaper."JournalofAsianStudies, 38: 245-51.

TuanYi-fu.1977.SpaceandPlace.Minneapolis: UniversityofMineasotaPress.

Turner , Victor.1961. RitualSymbolism, Morality, and Social Structure among the Ndembu."RhodesLivingstoneJournal.No.30.Manchester: Manchester University Press.

\_\_\_\_\_.1962."ThreeSymbolsofPassageinNdembuCircumcicionRitual."In Essays on the Ritual ofSocialReflections.Ed.MaxGluckman.Manchester : Manchester University Press.

\_\_\_\_\_.1969.RitualProcess.Chicago: Aldine.

\_\_\_\_\_.1974.Dramas , Fields, andMetaphors.Ithaca , N.Y. : Cornell University Press.

Unger , Jonathan, ed.1993.UsingthePasttoServethePresent : Historiography and Politics in Contemporary China.Armonk , N.Y. : M.E.Sharpe.

Valensi , Lucette.1986. "FromSacredHiatorytoHistoricalMemoryandBack: TheJewish Past."HistoryandAnthropology , 2(2) : 283-305.

vanGennep , Arnold.[1909]1960.TheRitesofPassage.Chicago : University of Chicago Press.

Vansina , Jan.1985.OralTraditionasHistory.Madison : University of Wisconsin Press.

Vogel , Ezra.1969."LandReforminKwangtung , 1951-53 : Central Control and Localism."TheChinaQuarterly , 38: 27-62.

Wakeman , FredericE.1972."TheSecret Societies in Kwangtung , 1800-1856."InPopularMovementsandSecret Societies inChina : 1840-1950. Ed. Jean Chesneaux. Stanford , Calif. : Stanford University Press.

王宾1989.“农村殡葬应该怎样搞？”《中国农民报》5.3.第四版。

王沪宁编 1991 《当代中国村落家族文化》上海：上海人民出版社。

王卫民 1989 “黄河上游水库移民研究”（手稿）北京大学：社会学所。

Watson, James L. 1975. *Emigration and the Chinese Lineage*. Berkeley : University of California Press.

\_\_\_\_\_. 1982a. "Of Flesh and Bones : The Management of Death Pollution in Cantonese Society." In *Death and the Regeneration of Life*. Ed. Maurice Bloch & Jonathan Parry. Cambridge, Eng. : Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. 1982b. "Chinese Kinship Reconsidered : Anthropological Analysis of Historical Research." *The China Quarterly*, 92 : 589-622.

\_\_\_\_\_. 1985. *Standardizing the Gods : The Promotion of T'ien Hou Along the South China Coast, 960-1960.* In *Popular Culture in Late Imperial China*. Ed. David Johnson, Andrew Nathan, & Evelyn Rawski. Berkeley : University of California Press.

89 \_\_\_\_\_ 1986. "Anthropological Overview : The Development of Chinese Descent Groups." In *Kinship Organization in Late Imperial China 1000-1940*. Ed. Patricia Ebrey & James L. Watson. Berkeley : University of California Press.

\_\_\_\_\_. 1987. "From the Common Pot : Feasting with Equals in Chinese Society." *Anthropos*, 82 : 389-401.

\_\_\_\_\_. 1988. "Funeral Specialist in Cantonese Society." In *Death Rituals in Late Imperial and Modern China*. Ed. James L. Watson and Evelyn S. Rawski. Berkeley : University of California Press.

Watson, Rubie. 1985. *Inequality Among Brothers : Class and Kinship in South China*. Cambridge, Eng. : Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. 1988. "Remembering the Dead: Graves and Politics in Southeastern China." In *Death Rituals in Late Imperial and Modern China*. Ed. James L. Watson and Evelyn S. Rawski. Berkeley : University of California Press.

\_\_\_\_\_. 1994. "Making Secret Histories : Memory and Mourning in Post-Mao China." In *Memory, History, and Opposition Under State Socialism*. Ed. Rubie Watson. Santa Fe, N.M. : School of American Research.

Watters, Thomas. 1879. *A Guide to the Tablets in a Temple of Confucius*. Shanghai : Presbyterian Mission Press.

Welch, Holmes. 1965. *Taoism : The Parting of the Way*. Boston : Beacon Press.

Weller, Robert. 1987. *Unities and Diversities in Chinese Religion*. Seattle : University of Washington Press.



Wilson , ThomasA.1995aGenealogyoftheWay : The Construction and Uses of the Confucian Tradition in Late Imperial China.Stanford, Calif. : Stanford University Press.

\_\_\_\_\_.1995b .“The RitualizationofConfucianOrthodoxy andthe Descendantsof theSages.”PaperpresentedtotheNeo-ConfucianSeminar , ColumbiaUniversity.

Winograd , Eugene , &WilliamKilinger.1983.“Relating Ageat Encoding in Early Childhood to Adult Recall : DevelopmentofFlashbulbMemories.”Journal of Experimental Psychology : General , 112: 413-22.

Wolf , ArthurP.1970.“ChineseKinshipandMourningDress.”In Family and Kinship in Chinese Society.Ed.MauriceFreedman.Stanford , Calif. : StanfordUniversityPress.

WorldBank.1988.China : Growth and Development in Gansu Province. Washington D.C.

Wright , ArthurF.1960.TheConfucianPersuasionStanford , Calif. : Stanford University Press.

薛嘉璐 1992.《中国古代礼俗辞典》北京：友谊出版社。

亚子、良子1992.《孔府大劫难》香港：天地图书。

YanYunxiang.1992.“TheImpactofReformonEconomicandCocialStratification”Journal of Chinese Affairs, 27: 1-23.

\_\_\_\_\_.1993.“TheFlowofGifts : ReciprocityandSocialNetworksinaChineseVillage.”Ph.D.diss.HarvardUniversity.

YangC.K.1959.ChineseCommunistSociety. : TheFamilyandtheVillage.Cambridge , Mass. : MITPress.

\_\_\_\_\_.1961.ReligioninChineseSociety.Berkeley: UniversityofCaliforniaPress.Yang , Mayfair.1986.Gifts , Favors, andBanquets: TheArtsofSocialRelationshipsand

ExchangeinChina.Ithaca , N.Y. : CornellUniversityPress.

\_\_\_\_\_.1989. TheGiftEconomyandStatePowerinChina.”Comparative Studies in Society and History , 31(1) : 25-54.

\_\_\_\_\_.1993.“Tradition , TravellingAnthropology , and the Discourse of Modernity in China .”Paper presented at the fourth Decennial Conference of the Association of Social Anthropology , Oxford University. Forthcoming in What is Anthropological Knowledge For ?Ed. Henrietta

Moore. New York: Routledge.

杨为民 1989.“白云山冒出千家冢”《人民日报》8.27.第八版

Yates , Frances. 1966. *The Art of Memory*. Chicago :  
University of Chicago Press.

永靖县志办公室 1992.《永靖县志》。

永靖县政府 1987《永靖县移民迁移情况及存在问题的报告》

云彩 1988.“治穷莫忘治愚”《中国文化报》3.16. 第二版。

张弛、金士 1991.《孔子七十二弟子图谱》北京：中国和平出版社

张国常 [1892]1917.《重修皋兰县志》。藏于甘肃省图书馆。

张为华编 1980.《曲阜孔府档案史料选编》济南：齐鲁书社。

张秀民 [1962]1990.“清代的木活字”见于《活字印刷源流》北京：印刷  
工业出版社。

张岳 1988“移民与发展”，《农村问题论坛》文件编号138 北京：国务  
院农业发展研究中心。

张仲荧 1989.《当代方志学探论》成都：巴蜀书社。

赵文林、谢淑君 1988.《中国人口史》北京：北京人民出版社。

Zonabend , Françoise .1985. *The Enduring Memory : Time and History  
in a French Village*. Manchester : Manchester University Press.